

Ph. 21
483 J
Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.

Band VIII.

Herausgegeben von

Dr. Ludwig Stein,

Professor an der Universität Bern.

Der ältere Pythagoreismus.

Eine kritische Studie

von

Dr. Wilhelm Bauer.



Bern.

Verlag von Steiger & Cie.

(vormals A. Siebert)

1897.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band VIII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Der ältere Pythagoreismus.

Eine kritische Studie
von
Dr. Wilhelm Bauer.



Bern.
Verlag von Steiger & Cie.
(vormals A. Siebert)
1897.

V o r w o r t.

Im Sommer 1893 stellte die philosophische Facultät in Berlin zur Bewerbung um den königlichen Preis die Aufgabe, zu untersuchen, „welche Bestandteile der pythagoreischen Lehre sich auf Grund glaubwürdiger Zeugnisse oder wahrscheinlicher Combinationen von Pythagoras selbst herleiten lassen.“ Das Thema war an sich wenig geeignet, einen noch Unerfahrenen und kritisch Ungeschulten zu einer aussichtsvollen Concurrenz einzuladen, da ja über den samischen Weisen nur äusserst dürftige wirklich zuverlässige Berichte uns erhalten sind und auch diese in ihrer Knappheit und Unbestimmtheit nicht viel Raum für direkte Schlüsse oder Combinationen übrig lassen. Dennoch unternahm ich damals die Bearbeitung dieses Gegenstandes, beschränkte mich aber fast ausschliesslich auf die Feststellung der glaubwürdigen Zeugnisse über den älteren Pythagoreismus, und dies bildete den Grundstock zu der vorliegenden, im Laufe dreier Jahre mehrfach revidierten und erweiterten Schrift. So erklärt sich das an sich vielleicht allzu gewagte Unternehmen, dass ein Neuling in der Wissenschaft eine Gesamtdarstellung gerade desjenigen philosophischen Systems zu geben versucht, das einerseits eine hervorragende Stellung in dem Entwicklungsgange der Philo-

sophie beansprucht, andererseits aber noch in so vielen und gerade den wesentlichsten Punkten nicht völlig aufgeheilt und einer erneuten Inangriffnahme der zahlreichen hier zutage tretenden Probleme selbst für einen geübteren Forscher nicht geringe Schwierigkeiten entgegenzusetzen geeignet ist. Es bedurfte denn auch einer wiederholten Vertiefung in die zähe Materie und mehrfacher gründlicher Umarbeitungen, ehe der Verfasser wenigstens annähernd, jedenfalls aber so weit es in seinen Kräften stand, der Bedeutung und Schwierigkeit seines Unternehmens gerecht geworden zu sein annehmen durfte. Die letzte und genaueste Revision der Schrift erfolgte auf besondere Anregung seitens des Herrn Professors Dr. L. Stein in Bern, dessen wohlmeinendem Rate ich mehrfache wertvolle Hinweise zu danken habe. Damit verband sich aber zugleich die Notwendigkeit, nicht nur eine genaue Auslese zu halten unter den zahlreichen Quellenschriften des Pythagoreismus, sondern auch auf die neueren Behandlungen dieses Gegenstandes einzugehen und gerade hier eine durchaus parteilose, selbständige und ehrliche Betrachtungsweise zu befolgen. Dass ich dabei vielfach in die Lage komme, einzelnen Auffassungen und Interpretationen erfahrener und hochverdienter Gelehrten — wie besonders Zeller's — entgegenzutreten, ist die natürliche Konsequenz einer freien, durch keine Autorität beeinflussten Forschung, und kein Einsichtiger wird dies dem Neuling verargen.

Man könnte vielleicht mit einem Scheine von Berechtigung dieser Schrift vorwerfen, sie ergehe sich zum Schaden der Gründlichkeit der Behandlung auf einem zu weiten Gebiete; eine Beschränkung auf einzelne wichtigere Probleme hätte der Genauigkeit der Untersuchung zugute kommen müssen. Darauf ist zu entgegnen, dass die Beschäftigung mit nur einzelnen Fragen aus der pythagoreischen Philosophie gerade ihrer Beschränkung wegen nicht die wünschenswerte Gründlichkeit hätte erreichen können, sofern es bei dem besonderen, unsicheren Charakter der schwer auf einen Punkt zu bannenden Materie vielfach unerlässlich ist, bei

Besprechung des einen Satzes zugleich die Belege aus andern Sätzen, öfter aus ganz verschiedenen Disciplinen, heranzuziehen und so stets mit dem Ganzen des Systems Fühlung zu behalten. Das entschuldigt zwar nicht völlig, aber es erklärt wenigstens den vielleicht in einzelnen Punkten bemerkbaren Mangel an Gründlichkeit und Vertiefung der Behandlung; eine wirklich erschöpfende Monographie des älteren Pythagoreismus aber hätte freilich sowohl die der Schrift von vornherein gesteckten Grenzen, wie auch das historische und kritische Vermögen des Verfassers weit überschreiten müssen. So bleibt denn für einzelne Punkte der vorliegenden Darstellung wenigstens das Bestreben nicht ganz wertlos, auf so manche noch unge löste Aufgabe der Interpretation und Kritik von Neuem hingewiesen zu haben.

Trotz ihres im Wesentlichen kritischen Charakters sucht die Studie zugleich eine Darstellung der Grundzüge pythagoreischer Philosophie zu sein und ist dementsprechend bemüht, den durch die genaueren Einzeluntersuchungen unterbrochenen Zusammenhang stets wieder nach Möglichkeit herzustellen, wie denn überhaupt die Tendenz der ganzen Schrift darin zu suchen ist, den älteren Pythagoreismus in seinen gemeinsamen Grundzügen und so als eine, sich einheitlich entwickelnde grosse Idee aufzuzeigen, die in all den mannigfachen Abweichungen und Modificationen einzelner Lehrsätze und Theorien doch niemals ihren gemeinsamen Nährboden, ihre charakteristische Eigenart verkennen lässt. Man hat dies meines Erachtens seither nicht immer genügend betont und ist darum, wie mir scheinen will, noch nicht zu der vollen Würdigung der historischen Stellung vorgedrungen, die der ältere Pythagoreismus als Übergangsglied von der reinen, naiven Naturbetrachtung zu der auf sich selbst zurücklenkenden Speculation des philosophierenden Geistes in der That einnimmt.

Die Verwendung der Quellschriften betreffend, setzt die vorliegende Studie im Grossen und Ganzen ein, wohin uns die genauen und fast allgemein adoptierten Untersuchungen Boeckh's,

VI

Gruppe's, Zeller's und Anderer geführt haben; von der neueren Litteratur ist nur so viel herangezogen, als zur Beleuchtung der zahlreichen kritischen Fragen unumgänglich oder nützlich erschien.

Herrn Geheimen Regierungsrath Professor Dr. Johannes Vahlen widme ich diese Schrift, um meiner besonderen Hochachtung, die ich sowohl für die Person, wie für die mir durchaus sympathische kritische Methode meines ehernen Lehrers hege, Ausdruck zu verleihen.

Zürich, im Juni 1897.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Einleitendes	1
Erster Abschnitt. Die pythagoreische Metaphysik.....	3—38
Erstes Kapitel: Einleitendes zur pythagoreischen Metaphysik....	3
Zweites Kapitel: Die Prinzipienlehre des Philolaus.....	4
Drittes Kapitel: Die pythagoreische Zahlenlehre nach Aristoteles.	7
Viertes Kapitel: Die Zahlenlehre des Philolaus	11
Fünftes Kapitel: Erweiterungen der Zahlenlehre	16
Sechstes Kapitel: Die Lehre von der Einheit und Zweiheit	20
Siebentes Kapitel: Die Lehre von der Harmonie	23
Achstes Kapitel: Die Urprinzipstheorie	27
Zweiter Abschnitt. Die pythagoreische Kosmologie.....	39—146
Neuntes Kapitel: Die Lehre von der Weltbildung	39
Zehntes Kapitel: Über eine Modification der Weltbildungslehre ..	49
Elftes Kapitel: Das erste Eins (Centralfeuer)	52
Zwölftes Kapitel: Das Feuer des Umkreises.....	55
Dreizehntes Kapitel: Die philolaische Himmelsordnung	58
Vierzehntes Kapitel: Die Sphäre des Alls, die Erde und die Gegenerde.....	62
Fünfzehntes Kapitel: Sonne und Mond	70
Sechzehntes Kapitel: Die Harmonie der Sphären	74
Siebzehntes Kapitel: Das „Unbegrenzte ausserhalb des Himmels“. Die Elemente	78

VIII

	Seite
Achtzehntes Kapitel: Die Elementenlehre. Der Atemzug des Weltalls	84
Neunzehntes Kapitel: Die Theorie der Veränderung. Die Lehre von Oben und Unten.....	96
Zwanzigstes Kapitel: Das philolaische Bruchstück über die Weltseele	100
Einundzwanzigstes Kapitel: Die Ergebnisse der pythagoreischen Kosmologie.....	136
Zweiundzwanzigstes Kapitel: Ansätze zu neuen wissenschaftlichen Disciplinen	147
Dritter Abschnitt. Die pythagoreische Ethik	152—180
Dreiundzwanzigstes Kapitel: Berührungspunkte der Ethik mit der engeren Philosophie.....	152
Vierundzwanzigstes Kapitel: Historische Charakteristik der pythagoreischen Ethik.....	155
Fünfundzwanzigstes Kapitel: Die Unsterblichkeit der Seele. Die Seelenwanderung	158
Sechsendzwanzigstes Kapitel: Leib und Seele. Verbot des Selbstmordes	169
Siebenundzwanzigstes Kapitel: Willenstheorie. Der ethische Gottesbegriff. Dämonenlehre	173
Achtundzwanzigstes Kapitel: Die religiös-ethische Cultordnung ..	178
Anhang I. Aristoteles und Philolaus.....	181—191
Anhang II. Zur pythagoreischen Prinzipienlehre	192—228
§ 1. Die Thatsachen der Überlieferung	192
§ 2. Verhältnis der Zahlenlehre zur Gegensatzlehre.....	200
§ 3. Ausgangspunkt und Entwicklungsgang der pythagoreischen Prinzipienlehre	216
Register	229

Einleitendes.

Das Quellenstudium der griechischen Philosophie dürfte wohl in keinem Punkte mehr geeignet sein, die historische und philosophische Kritik des Untersuchenden herauszufordern, als in der Beschäftigung mit derjenigen Philosophenschule, welche, von dem samischen Weisen Pythagoras ausgegangen, unter dem Namen des Pythagoreismus sich eine hervorragende Stellung in der Geschichte aller Geistesbestrebungen gesichert hat. Und doch bleibt die Forschung auf diesem, noch weniger ausgebeuteten Felde eine verdienstvolle und durch sich selbst dankbare. Denn der Pythagoreismus stellt als Vermittler zwischen den primitiven physiologischen Anschauungen der älteren Jonier und den gewaltigen Spekulationen des auf sich selbst reflektierenden Geistes — wie sie mit den Sophisten anheben und durch Aristoteles zu einer Jahrhunderte lang gültigen Vollendung gelangen — eine eminent wichtige Epoche in der griechischen Philosophie nicht nur, sondern geradezu in der gesamten Geistesgeschichte der Menschheit dar. Diesem spezifischen Charakter der pythagoreischen Schule aber als des Bahnbrechers und Wegweisers für eine völlig neue Richtung des vorwärts drängenden immanenten Telos der Philosophie ist es zuzuschreiben und nur unter diesem Gesichtspunkte vollständig zu begreifen, dass der pythagoreischen Forschung, zumal in ihren ersten Äusserungen, noch so manche Halbheit und Unfertigkeit, so manches nur Geahnte und in mythischen Verhüllungen nach Klarheit des Ausdrucks Ringende anhaftet. Mit der Fülle neuer, bahnbrechender Ideen, die sich unsern tiefen Philosophen aufdrängten, konnte eben das Wort vielfach nicht Schritt halten, und so werden wir uns im Verlaufe der Untersuchung öfter genötigt sehen, den durchaus primitiven terminologischen Standpunkt, der ältesten Pythagoreer zu rekonstruieren, um nur den wahren Kern einzelner Sätze und Theorien zu erfassen.

Unsere Philosophen haben als die kühnen Pioniere auf den mühsamen Pfaden metaphysischer Spekulation zugleich und streng wissenschaftlicher

Beobachtungen und Forschungen zweifellos eine ungemein wichtige Rolle in der gesamten althellenischen Kultur durchgeführt; aber die Leistungen des älteren Pythagoreismus wurden durch die blendenden Erfolge eines Sokrates, eines Plato, eines Aristoteles nur zu bald überstrahlt, und wenn die bewundernden Blicke unserer Zeit hauptsächlich an diesen drei Geistesheroen haften, wenn wir Neueren uns nachgerade daran gewöhnt haben, in ihnen die Träger und Grundpfeiler der sich stetig entwickelnden Idee der Philosophie zu erblicken, so dürfte es die Aufgabe des Philosophie-Historikers sein, auch denjenigen Philosophen ihr gebührendes Mass der Anerkennung zu sichern, auf deren Schultern sich jene glorreiche Trias erhob, und durch deren ernste und mühevollen Roharbeit erst die fein- und tiefsinnigen Schöpfungen des vierten vorchristlichen Jahrhunderts ermöglicht wurden.

Was die Benutzung der zahlreichen Quellenschriften über den Pythagoreismus anlangt, so kann hier auf eine genaue Untersuchung über ihre Verwendbarkeit verzichtet und im Grossen und Ganzen das Resultat der modernen Forschung, wie es sich in Zeller's Philosophie der Griechen I⁵, 283 ff. darstellt, aufgenommen werden. Nur eine knappe Übersicht sei hier gegeben. Längst als unecht erwiesen sind die angeblich pythagoreischen Schriften des Lokrers Timaeus, des Lukaners Ocellus und der weitaus grösste Teil der Fragmente des Tarentiners Archytas. Von weiteren direkten Quellen sind die uns hauptsächlich in den Eklogen des Stobaeus aufbehaltenen Fragmente des Philolaus, eines aus Kroton oder Tarent gebürtigen Pythagoreers und Zeitgenossen des Sokrates (ca. 430 v. Chr.), weitaus am wichtigsten. Sie sind in ihrer überwiegenden Mehrzahl fast allgemein als echt anerkannt und bieten der Forschung reichhaltiges Material. — Die schier zahllosen indirekten Überlieferungen (Berichte über Pythagoreisches) werden durch des Aristoteles Angaben nach allen Richtungen beherrscht: diese geben uns den Massstab zur Beurteilung des Wertes und der Brauchbarkeit fast aller sonstigen Mitteilungen. Doch schliesst dies nicht aus, dass auch in einzelnen, selbst wesentlichen Punkten der aristotelischen Darstellung eine eingehende Kritik Platz zu greifen hat, besonders da, wo es sich um die Gewinnung von einheitlich-pythagoreischen Theorien handelt, und Aristoteles die Einheit des Standpunktes offensichtlich vermissen lässt. — Die umfangreiche neuere Literatur wird, so weit sie für die Untersuchungen herangezogen ist, jeweilen an ihrem Orte genannt werden.

Erster Abschnitt.

Die pythagoreische Metaphysik.

Erstes Kapitel.

Einleitendes zur pythagoreischen Metaphysik.

Man hat sich nach dem Vorgang fast sämtlicher neueren Darstellungen allgemach daran gewöhnt, die pythagoreische Metaphysik geradezu mit der Zahlenlehre zu identifizieren und alles, was sonst noch den Charakter einer Prinzipienlehre verrät (wie die Lehre von den Gegensätzen des Begrenzenden und Unbegrenzten, des Geraden und Ungeraden, des Eins u. s. w.), lediglich vom Standpunkt der Zahlenlehre, als der grundlegenden und massgebenden Prinzipienlehre, zu betrachten. Dieses allzu schematisierende Verfahren kann ich nicht einschlagen, sondern gebe zunächst die einzelnen Sätze in möglichster Selbständigkeit, um erst am Schlusse der ganzen Abhandlung die hier befolgte Methode in einer genauen Interpretation der gesamten altpythagoreischen Metaphysik zu rechtfertigen.

Unsere Quellen geben uns nicht den wünschenswerten klaren Einblick in die Prinzipienlehre der älteren Pythagoreer. Eine einheitliche und widerspruchslöse Darstellung derselben ist, auf dem Wege der einfachen Berichterstattung wenigstens, nicht möglich. Was Aristoteles als die pythagoreische Lehre vom Grunde der Dinge gibt, und was Philolaus als seine eigene Metaphysik mitteilt, stimmt durchaus nicht zusammen. Denn, um die Darstellungen Beider mit Einem Worte im Voraus zu charakterisieren: aus Aristoteles lernen wir die berühmte, an sich schwer verständliche Zahlenlehre kennen, Philolaus jedoch vertritt die Lehre von den Gegensätzen; und was wir von Zahlenlehre oder besser Zahlensymbolik aus seinen Äusserungen erfahren, hat nicht den bei Aristoteles

so scharf hervortretenden exklusiven Charakter einer Prinzipienlehre. Wir müssen also beide Quellen wohl auseinander halten.¹⁾

Doch geht die Scheidung noch weiter. Es genügt nicht, eine „pythagoreisch-aristotelische Zahlenlehre“ und eine „philolaische Gegensatzlehre“ zu rekonstruieren und dann die beiderseitigen Darstellungen, in der einen oder andern Weise, auf ihre gemeinsame Basis, d. h. die wahre „pythagoreische Prinzipienlehre“, zurückzuführen — auch innerhalb der aristotelischen Berichte treten uns empfindliche Divergenzen, ja fast direkte Widersprüche, entgegen, deren Beseitigung, so unumgänglich sie auch genannt werden muss, doch von der neueren Forschung nicht mit dem notwendigen Ernste unternommen worden ist. Die weitere Darstellung wird dies zu erweisen und das Versäumte nachzutragen haben.

Unsere Erörterung der pythagoreischen Prinzipienlehre soll der Reihe nach behandeln: die Prinzipienlehre des Philolaus, die Zahlenlehre nach Aristoteles und, so weit möglich, eine Zahlenlehre des Philolaus.

Zweites Kapitel.

Die Prinzipienlehre des Philolaus.

Einige Sätze des Philolaus über die Elemente alles Seienden gibt Stobaeus in Eclog. I, 22,7. S. 454 (fragm. Philol. I. nach Mullach): *ἀνάγκη τὰ ὄντα εἶμεν πόντα ἢ περαινόντα ἢ ἄπειρα ἢ περαινόντ' αὖτε καὶ ἄπειρα* „notwendigerweise ist alles Seiende entweder begrenzend oder unbegrenzt oder begrenzend und unbegrenzt“. Hieran schloss sich wohl, wie üblich, ein Beweis an, von dem uns aber nur die Worte *ἄπειρα δὲ μόνον οὐκ ἀεὶ* erhalten sind. Nachdem nunmehr — so müssen wir ergänzen — bewiesen ist, dass die Dinge erstens „entweder begrenzend, oder unbegrenzt, oder begrenzend und unbegrenzt“ sein müssen, sodann, dass sie „weder nur begrenzend, noch auch nur unbegrenzt sein können“, folgt der Schlusssatz: *ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὐτ' ἐκ περαινόντων πάντων ὄντα οὐτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλόν τ' ἄρα, ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὁ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθῃ.* „Aus Begrenzendem und Unbegrenztem

1) Die genauere Begründung dieser Annahme kann erst nach erfolgter Kenntnissnahme der beiderseitigen Darstellungen gegeben werden; s. den Anhang „Aristoteles und Philolaus“.

ist die Welt und alles in ihr zusammengefügt.“ Das ist der fundamentale Satz für die philolaische Prinzipienlehre, wenn auch vorerst noch nicht völlig verständlich. — Es folgt bei Stobaeus ein Zusatz, den wir wohl als Beleg oder Veranschaulichung dieser Prinzipienformel aufzufassen haben: *δηλοὶ δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἔργοις. τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ περαινόντων περαίνοντα, τὰ δ' ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντά τε καὶ οὐ περαίνοντα, τὰ δ' ἐξ ἀπείρων ἄπειρα φανέονται.* Mit den *ἔργα* sind wohl die Kunstwerke gemeint, und so lautet dieses Stück in genauer Übertragung: „Es zeigt sich dies aber auch an den Kunstwerken. Denn so viele ihrer aus Begrenzendem bestehen, erscheinen begrenzt, so viele aus Begrenzendem und Unbegrenztem — begrenzt und unbegrenzt, die aus Unbegrenztem aber unbegrenzt.“ Man hat diese „Erläuterung“ eines philosophischen Grundsatzes vielfach belächelt, und Schaarschmidt¹⁾ führt dieses Stück mit recht billigem Spott zum Erweis der Unechtheit unserer philolaischen Fragmente ins Feld. Dem ernstesten und eindringenden Forscher jedoch ist dasselbe gerade für den primitiven terminologischen Standpunkt unseres Philolaus charakteristisch, wie sich dies nach Kenntnissnahme weiterer philolaischer Sätze uns noch ergeben wird.

Philolaus selbst hat uns Weiteres über seine Gegensatzlehre nicht mitzuteilen; wie sehr diese aber trotzdem verbreitet und berühmt gewesen sein muss, zeigen uns die folgenden Stellen. Stobaeus hat (Eclog. I, 43. S. 716) die angeblich archyteischen Worte aufbehalten: *ἀνάγκη δ' ὅ οὐ ἀρχὰς εἶμεν τῶν ὄντων.* Dies könnte, wenn wir in diesem Falle der Überlieferung glauben dürfen, den Anfang einer Metaphysik des jüngeren Pythagoreers Archytas gebildet haben. Von Interesse wäre es, festzustellen, wie sich die von Philolaus begründete Gegensatzlehre bei Archytas zu einem starren Dualismus herausgebildet hat: „Notwendigerweise sind der Prinzipien des Seienden zwei.“ Denn wenn wir auch seit der genauen Untersuchung Gruppe's²⁾ an der Unechtheit der sog. „archyteischen“ Fragmente kaum noch zweifeln dürfen, so behält doch die Thatsache, dass ein späterer Doxograph, unser Stobaeus, die angeführten Worte dem Archytas überhaupt zurechnen konnte, insofern einige Bedeutung, als sich darin wenigstens die zur Zeit des Stobaeus geläufige Ansicht von einer dualistischen Prinzipienlehre des Archytas unverkennbar ausprägt. — Ein Teil des oben vermissten philolaischen Beweises ist uns wahrscheinlich aufbehalten bei Jamblich. comm. z. Nicom. Arithm. 7: *ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται*

¹⁾ Die angebliche Schriftstellerei des Philolaus, Bonn 1864, S. 61.

²⁾ O. F. Gruppe, über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer. Berlin 1840.

πάντων ἀπείρων ἐόντων κατὰ τὸν Φιλόλαον. Der hier gegebene Beweisgrund, dass, wenn alles unbegrenzt wäre, keine Erkenntnis zustande kommen könnte, findet sich in recht bemerkenswerter Weise auch als philolaischer Beleg für die Macht der Zahlen, insbesondere der Zehnzahl¹⁾. — Plato gibt uns im Philebus 16 C. einen sehr wertvollen Beitrag zur Erklärung unseres metaphysischen Fundamentalsatzes: οἱ μὲν παλαιοὶ, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδωσαν, ὡς ἐξ ἐνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρασ δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. Diese Worte, deren Beziehung auf Pythagoreisches nicht zu verkennen ist, besagen, dass das „Begrenzende und Unbegrenzte“ so viel sei als „Grenze und Unbegrenztheit“, welche den Dingen gemeinsam anhaften und als Einheit und Vielheit (Selbigkeit und Verschiedenheit) zu verstehen seien. — Syrian aber weiss uns in seinem Kommentar zu Aristot. Metaph. XIV, 1. 925 b 23 noch mehr von der philolaischen Gegensatzlehre zu enthüllen: ὅλως δὲ οὐδὲ ἀπὸ τῶν ὡσανεὶ ἀντικειμένων οἱ ἄνδρες ἤρχοντο, ἀλλὰ καὶ τῶν δύο συστοιχιῶν τὸ ἐπέκεινα ἤδεσαν, ὡς μαρτυρεῖ Φιλόλαος τὸν θεὸν λέγων πέρασ καὶ ἀπειρίαν ὑποσιῆσαι . . . καὶ ἔτι πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἐνιαίαν αἰτίαν καὶ πάντων ἐξηρημένην προέταττον, ἣν Ἀρχαίνεϊος (Ἀρχύτας)²⁾ μὲν αἰτίαν πρὸ αἰτίας εἶναι φησι, Φιλόλαος δὲ τῶν πάντων ἀρχὰν εἶναι δισχυρίζεται. Hiernach soll Philolaus über seinen beiden Prinzipien der Grenze und Unbegrenztheit eine einheitliche und transscendentale Ursache angenommen haben, die unser Berichterstatter geradezu θεὸς zu nennen beliebt. Die Gewährung Syrian's ist gewiss nicht hinreichend, um diese Lehre von einem über den Gegensätzen thronenden Urprinzip ohne Weiteres für Philolaus zu vindicieren; doch wird sich uns im Verlaufe der Untersuchung die Überzeugung bilden, dass der vorliegende Bericht wohl nicht auf direkter Erfindung beruht, dass wir vielmehr, freilich im Gegensatz zu vielen Andern, an der Annahme einer pythagoreischen „Gottheit“, um Zeller's ominöse Bezeichnung zu gebrauchen, oder eines pythagoreischen Urprinzips, der Ureinheit, wie ich sagen möchte, festzuhalten haben. (Zu der Syrian-Stelle vgl. noch Plato Philebus 23 C: τὸν θεὸν ἐλέγομεν πᾶσι τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρασ.)³⁾

¹⁾ Vergl. die spätere Ausführung.

²⁾ Wie Usener nach Böckh (Philolaus 54. 149) und Hartenstein (Arch. fragm. 12) annimmt.

³⁾ Näheres über das pythagoreische Urprinzip im achten Kapitel.

Drittes Kapitel.

Die pythagoreische Zahlenlehre nach Aristoteles.

Wie ganz anders gibt uns Aristoteles die pythagoreische Prinzipienlehre! Hier werden die Dinge und ihre Wesenheit in die innigste Verbindung mit den Zahlen gebracht, indem es heisst: „Die Zahl ist das Wesen der Dinge,“ „Alles besteht aus Zahlen,“ „die Zahlen sind die Dinge selbst“ u. s. w. *Metaph. I, 5. 985 b 23*: οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾧ ἤθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὐσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ἴδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχῇ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως. ἔτι δὲ τῶν ἀρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους, ἐπειδὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιωθῆαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν.

Der Hauptinhalt dieser wichtigen Stelle ist folgender. Die Pythagoreer, eifrige Mathematiker, hielten die Prinzipien der Mathematik für die aller Dinge; da aber alle Mathematik von den Zahlen ausgeht, so wurden ihnen die Elemente der Zahlen zu Elementen aller Dinge und die ganze Welt nur eine Harmonie und Zahl. Eine sichere Interpretation dieses Lehrsatzes ist jetzt noch nicht möglich; hören wir also weiter. *Metaph. I, 5. 986 a 15*: φαίνονται δὲ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμόν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὐσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις. D. h. den Pythagoreern sind die Zahlen sowohl Stoff als Eigenschaften der Dinge, und *Metaph. I, 6. 987 b 27* heisst es gar: ὁ μὲν [Πλάτων] τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητὰ, οἱ [Πυθαγόρειοι] δ' ἀριθμοὺς εἶναι φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα: Dinge und Zahlen sind nur verschiedene Namen für dieselbe Sache. Entsprechend *Metaph. III. 5. 1002 a 8*: οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὄν ᾧ ὄντο τὸ σῶμα εἶναι, τὰ δ' ἄλλα τούτου πάθη ὥστε τὰς ἀρχὰς. οἱ δ' ὕστερον καὶ σοφώτεροι τούτων εἶναι δόξαντες τοὺς ἀριθμούς; *Metaph. XIII, 6. 1080 b 16*: καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δ' ἓνα τὸν μαθηματικόν, πλὴν οὐ κεχωρισμένον, ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασίν. τὸν γὰρ ὅλον κόσμον κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν, ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος. Eine persönliche Bemerkung über diese seltsame Prinzipienlehre macht Aristoteles *Metaph. XIII, 8. 1083 b 11*: τὸ δὲ τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγκείμενα καὶ τὸν ἀριθμόν τοῦτον εἶναι μαθηματικόν ἀδύνατόν ἐστιν: Wie könnte wohl aus mathematischen (gedachten) Zahlen die körperliche Welt der Erscheinungen hervorgehen? — Wie aber die ab-

sonderliche Zahlenlehre entstehen konnte, erklärt sich Aristoteles (Metaph. XIV, 3. 1090 a 20) also: *οἱ δὲ Πυθαγόρειοι διὰ τὸ ὁρᾶν πολλὰ τῶν ἀριθμῶν πάθη ὑπάρχοντα τοῖς αἰσθητοῖς σώμασιν, εἶναι μὲν ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα, οὐ χωριστοὺς δὲ, ἀλλ' ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα*. Weil die Pythagoreer viele Eigentümlichkeiten der Dinge in den Zahlen vorfanden, machten sie kurzweg die Dinge zu Zahlen, und zwar so, dass die Zahlen nicht etwa als Urbilder der Dinge von diesen getrennt seien, sondern dass alles aus Zahlen bestehe. Man kann dieses Urteil des Aristoteles nicht anders als oberflächlich nennen; wenigstens macht uns diese Ableitung um kein Jota klüger. Es versteht sich doch völlig von selbst, dass die Pythagoreer nicht, um eine Formel für ihre Prinzipienlehre zu gewinnen, blindlings zugreifen und etwa so auf die Zahl als wesensgleich mit den Dingen kommen konnten, und soll die Bemerkung des Aristoteles nichts weiter heissen als: die Pythagoreer machten aus einer Analogie eine Identität, so brauchte uns auch dies nicht erst mitgeteilt zu werden. Jeder Nichtpythagoreer muss auf den ersten Blick erkennen, dass es sich nur um das Hinauftreiben einer Analogie zur Identität handelt, aber gerade diese Thatsache ist ja erst das Problem der pythagoreischen Zahlenlehre. Mir scheint diese Stelle neben mehreren, noch später anzuführenden, beachtenswert zur Beurteilung des Standpunktes, den der grosse Stagirite unsern Pythagoreern gegenüber einnimmt. Dieser Standpunkt aber ist meines Erachtens nicht der eines völlig objektiven und vorurteilsfreien Beobachters, wie man es wohl gemeiniglich hinstellen möchte. Aristoteles verkennt vielmehr in mehr als einem Punkte die wahren Verdienste unserer Philosophen, ja er scheint nicht einmal durchweg auf ihre Ideen mit dem vollen Verständnis eingegangen zu sein.¹⁾

Alle diese Stellen geben uns die pythagoreische Zahlenlehre in ihrer schärfsten und bekanntesten Formulierung: Alles ist Zahl; Seiendes = Zahl. Indessen haben wir hierin weder die einzige, noch auch die gewissermassen berechtigtste Prinzipienformel der Pythagoreer zu erkennen. Wir sahen bereits, dass Philolaus eine wesentlich andere Formel für seine metaphysischen Theorien gefunden hat; oder liessen sich die beiden Sätze: „Die Dinge sind begrenzend und unbegrenzt“ und „Alles ist Zahl“ ohne Weiteres gedanklich identifizieren? Dazu kommt, dass nicht einmal die aristotelischen Berichte unter sich übereinstimmen²⁾. Fast sollte man einen andern Berichterstatter oder gar die Berichterstattung über eine andere Philosophenschule zu hören vermeinen, wenn man mit den vorausgegangenen

¹⁾ Näheres über diese Frage im Anhange „Aristoteles und Philolaus“.

²⁾ Wie ich, besonders Zeller gegenüber, entschieden betonen muss; vgl. die spätere Ausf.

Stellen die nun folgenden vergleicht. Arist. Metaph. I, 5. 986 a 17: τοῦ δὲ ἀριθμοῦ [νομίζουσι] στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττὸν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἐν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων [καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττὸν], τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἐνὸς, ἀριθμοὺς δὲ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν. Hier sind die Elemente der Zahl als das Gerade und das Ungerade bezeichnet und Letzteres wieder dem Unbegrenzten und dem Begrenzten gleichgesetzt. Diese Stelle hat grosse Verwirrung gestiftet, ja sie war es, welche die meisten unserer neueren Erklärer, an ihrer Spitze Zeller, zu einer irrigen Auslegung der Zahlenlehre und ihres Verhältnisses zur philolaischen Prinzipienlehre verleitet hat. Es sei hier nur kurz darauf hingewiesen, dass die Gegensatzlehre des Philolaus nicht etwa aus der Zahlenlehre, wie sie uns Aristoteles mitteilt, hervorgegangen sein kann, dass aber im Gegenteil die vielgenannte Zahlenlehre aus einer ursprünglichen, aber fast unbekannt gebliebenen Gegensatzlehre erstlich ihrer Natur nach hervorgeflossen sein kann und, wie sich uns später noch ergeben wird, mit Notwendigkeit aus ihr hervorgeflossen sein muss.¹⁾

Metaph. I, 5. 987 a 14: τοσοῦτον δὲ προσέπεθεσαν, ὃ καὶ ἰδιὸν ἐστὶν αὐτῶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἐν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾤκηθησαν εἶναι φύσεις... ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἐν οὐσίαν εἶναι τούτων, ὧν κατηγοροῦνται, διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἀπάντων. Das Begrenzte, das Unbegrenzte und das Eins sind nicht „andere Naturen“ (scil. als die Dinge, denen sie angehören), sondern „das Unbegrenzte und das Eins selbst“ (das „Begrenzte“ wird hier auffallenderweise weggelassen) sind das Wesen der Dinge. Der Zusatz διὸ καὶ κτε. ist für die Ableitung und das wahre Verständnis der Zahlenlehre sehr wichtig und wird bei der genaueren Interpretation noch herangezogen werden. — Diese „Elemente der Zahlen“, das ἄπειρον und das ἐν, werden auch einzeln als Wesenheiten aufgeführt. Arist. Phys. III, 4. 203 a 1: πάντες οἱ δοκοῦντες ἀξιολόγως ἡφθαι τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας πεποίηται λόγον περὶ τοῦ ἀπείρου καὶ πάντες ὡς ἀρχὴν τινα τιθέασιν τῶν ὄντων, οἱ μὲν ὥπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὐτὸ, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὄν τὸ ἄπειρον. „Das Unbegrenzte an sich ist Wesenheit.“ Metaph. I, 7. 988 a 23: οἱ μὲν γὰρ ὡς ὕλην τὴν ἀρχὴν λέγουσιν, οἷον Πλάτων μὲν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγων, οἱ δ' Ἰταλικοὶ τὸ ἄπειρον. Hier ist also das ἄπειρον der Anfang und Grundstoff der Dinge für die Italiker (d. h. Pythagoreer). Fast das Gleiche wird nun aber auch von dem „Eins“ ausgesagt. Metaph. I, 6. 987 b. 10: τὸ μέντοι γε ἐν οὐσίαν εἶναι, καὶ μὴ ἑτερόν γε τι λέγεσθαι ἐν παραπλησίως τοῖς Πυθαγορείοις ἔλεγε [Πλότων]. Metaph. X, 2. 1053 b 9: κατὰ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ζητητέον ποτέρως ἔχει... πότερον ὡς οὐσίας τινὸς αὐτοῦ τοῦ ἐνὸς, καθάπερ οἷ τε Πυθαγόρειοί φασιν πρότερον καὶ Πλάτων ὕστερον...

¹⁾ Vgl. Die genaue Erörterung im Anhang „Zur pythag. Prinzipienlehre“.

Dass nun bald die Zahlen, bald das Unbegrenzte mit dem Eins, bald das Unbegrenzte allein, bald das Eins allein als Wesenheiten der Dinge bezeichnet werden, will ich noch mit Zeller¹⁾ als „unanstössig“ gelten lassen, da hier wenigstens noch ein einheitlicher Standpunkt herausgelesen werden kann; wer aber wollte Aristoteles noch als widerspruchsfreien Berichterstatter ausgeben, der ihn folgendermassen berichten hört? Metaph. I, 5. 986 b 9: *παρὰ μὲν οὖν τούτων ἀμφοῖν [scil. τῶν Πυθαγορείων καὶ Ἀλκμαίωνος] τοσοῦτον ἔστι λαβεῖν, ὅτι τὰναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων²⁾ . . . πῶς μὲντοι πρὸς τὰς εἰρημένας αἰτίας ἐνδέχεται συναγαγεῖν, σαφῶς μὲν οὐ διήρθωται παρ' ἐκείνων, εἰκότασι δ' ὥς ἐν ὕλης εἶδει τὰ στοιχεῖα τάττειν. ἐκ τούτων γὰρ ὥς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν.* Den Pythagoreern sind also die Gegensätze Elemente des Seienden; sie suchen ihre Prinzipien in der Form oder Gestalt der ὕλη. Wo bleibt aber hier die Zahlenlehre? Gewiss kann es mit dieser nicht im ausschliesslichen Sinne ernst genommen worden sein. Metaph. I, 6. 987 b 11: *οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μετέξει, τοῦνομα μεταβάλλων.* Wie verträgt sich aber diese Stelle mit der scharf betonten Theorie *πάντα ἐξ ἀριθμῶν*? Es bleibt schlechterdings nur die Annahme übrig, dass nicht alle Pythagoreer die so starr formulierte Zahlenlehre vertraten, und bestätigt wird dies durch Arist. de coelo III, 1. 300a 16: *ἐνιοὶ γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν, ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινὲς.³⁾*

Nicht nur Aristoteles und Philolaus also weichen in ihren Darstellungen der Prinzipienlehre wesentlich von einander ab, sondern es bestehen selbst innerhalb der aristotelischen Berichte Verschiedenheiten, die nicht mehr auf Kosten der Ausdrucksweise zu setzen, sondern durchaus sachlich zu nehmen sind. Mit einem, von vorneherein aussichtslosen, Kampfe gegen diese Thatsache ist ebenso wenig zu erreichen, als uns mit dem bequemen Todtschweigen derselben gedient sein kann: wir müssen mit ihr rechnen und sie zu erklären versuchen.⁴⁾

¹⁾ Phil. d. Griech., Ia⁵ 353 Anm.

²⁾ Zu dieser stark an die philolaische Fassung erinnernden Stelle vgl. Arist. de anima I, 4 Anf.: . . . τὸ σῶμα συγκείσθαι ἐξ ἐναντίων.

³⁾ Was Zeller (Ia⁵ 347) gegenüber dieser ihm unbequemen Stelle vorbringt, beweist viel mehr seine Verlegenheit als die Richtigkeit seiner Behauptung.

⁴⁾ Doch wäre dies hier, bei der blossen Berichterstattung, noch nicht am Platze; m. vgl. den Anhang „Arist. u. Philol.“

Viertes Kapitel.

Die Zahlenlehre des Philolaus.

Auch Philolaus hat eine Zahlenlehre. Ob und wieweit wir diese aber ebenfalls als Prinzipienlehre auffassen dürfen, muss, angesichts seiner oben besprochenen Metaphysik, von vorneherein als eine offene Frage erscheinen, die erst nach erfolgter Berichterstattung und, so weit möglich, Interpretation einer Reihe von hier zusammenkommenden Schwierigkeiten auf eine befriedigende Beantwortung rechnen kann. — Philol. b. Stob. Ecl. 22, 7. S. 456 (fr. 2 nach Mullach): *καὶ πάντα γὰρ μὲν τὰ γινωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι. οὐ γὰρ ὁρίων οἶόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου. ὃ γὰρ μὲν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἶδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον. ἑκατέρω δὲ τῷ εἶδεος πολλὰ μορφαί.* „Und gewisslich hat alles Erkennbare (denn das heisst *γινωσκόμενα*: was erkannt wird, was unserer Erkenntnis zugänglich ist) Zahl; denn nichts könnte empfunden noch erkannt werden ohne sie. Die Zahl nun hat zwei besondere Formen, das Ungerade und das Gerade, eine dritte Form, aus diesen beiden zusammengesetzt, ist das Gerad-Ungerade. Beide Formen aber haben vielerlei Gestaltungen“. Diese Stelle, wie alle, die von philolaischer Zahlenlehre handeln, verdient wegen ihrer eigenartigen Mittelstellung zwischen den beiden mitgeteilten Formen pythagoreischer Metaphysik, der philolaischen Gegensatzlehre und der aristotelisch-pythagoreischen Zahlenlehre, unsere besondere Beachtung. Man erkennt nun auf den ersten Blick, dass diese Worte nicht den Charakter einer Prinzipienlehre bekunden. Von dem „Wesen der Dinge“, der *οὐσία*, ist hier keine Rede. Es heisst nicht „die Dinge bestehen aus Zahlen“ oder „die Elemente der Zahlen sind die der Dinge“ u. dgl.; vielmehr: „Alles Erkennbare hat Zahl“, „Nichts ist ohne Zahl erkennbar.“ Also nicht Wesenheit sind die Zahlen für die Dinge, sondern nur eine, wenn auch unentbehrliche, Kraft, und zwar eine Kraft, welche es gewissermassen den Dingen ermöglicht, von uns empfunden und gedacht zu werden, eine Kraft, welche die ursprüngliche Kluft zwischen dem Ansich der Dinge und einer, von den Dingen getrennt existierenden Psyche, dem Vermögen zu empfinden und zu denken, überbrückt; kurz die Zahl ist die Vermittlerin zwischen der materiellen und der geistigen Welt. Und gerade als Vermittlerin ist sie weder das Eine noch das Andere ganz, und doch Beides zugleich. Daraus folgt, dass Philolaus die Zahl nicht mit den Dingen geradezu identificiren konnte, wie er es auch thatsächlich an keiner einzigen Stelle gethan hat. Unsere Stelle hat weit eher als metaphysischen — erkenntnis-

theoretischen Charakter, und so sämtliche Ausserungen unseres Philosophen über die Zahl.

An den hochbedeutenden und klar verständlichen Satz, dass die Zahl die Dinge erkennbar mache, schliesst sich nun aber eine recht nebensächliche und in diesem Zusammenhange schwer verständliche Bemerkung an: die Zahl habe zwei eigentümliche Formen, das Gerade und das Ungerade. Was soll dieser Zusatz, wenn er wirklich an dieser Stelle gemacht, oder nicht vielmehr aus einem andern Zusammenhange hierher versetzt wurde, besagen? Dass es gerade und ungerade Zahlen gäbe, konnte der Philosoph nicht erst mitteilen wollen, denn diese Unterscheidung war längst vor ihm geläufig geworden. Wenn er also noch besonders darauf hinzuweisen für nötigerachtete, so muss ihn — zumal in diesem wie gesagt hochphilosophischen Zusammenhange — eine besondere Absicht geleitet haben. Wollte er etwa diese Eigenschaften der Zahlen direkt auf die Dinge übertragen wissen, so dass es hiesse: die Dinge sind, wie die Zahlen, teils gerad, teils ungerad? Könnten wir dies aus dem nackten Zusatz unserer Stelle schliessen, so hätten wir damit freilich ein wichtiges Bindeglied gewonnen zwischen der Zahlenlehre des Philolaus und der von Aristoteles berichteten. Denn bei Aristoteles hören wir,¹⁾ die Pythagoreer hätten das Gerade dem Unbegrenzten und das Ungerade dem Begrenzten gleichgesetzt, und es liefen dann die Elemente der Zahlen in natürlichster Weise auf die von Philolaus als die Elemente alles Seienden gelehrtens Gegensätze hinaus. Aber so verführerisch auch dieses Analogiespiel sein mag, es fehlt uns ein wichtiges Glied zu dieser Schlusskette. Philolaus sagt ja nicht: die Dinge sind Zahlen, auch nicht „das Erkennbare ist Zahl“, sondern, „es hat die Zahl an sich.“ Während sich aber aus dem Satze „die Dinge sind Zahlen“ sehr wohl die Folgerung ergeben konnte: „Also sind die Dinge gerad oder ungerad,“ und daraus: „Also sind die Dinge unbegrenzt und begrenzt“,²⁾ und gerade weil sich die Folgerung in dieser Weise ergeben konnte, sind sie für Philolaus und die fragliche Stelle, d. h. in umgekehrter Abfolge, unzulässig. Philolaus konnte und wollte vielmehr nur sagen: die Beobachtung zeigt uns gerade und ungerade Massverhältnisse an den Dingen, da wir eben die Dinge nicht anders betrachten können, als indem wir sie gleichsam zahlen-gemäss ausmessen.³⁾

¹⁾ Vgl. die nähere Ausführung im folgenden Abschnitt.

²⁾ Ohne dass ich selbst an diese Ableitung, also vom Standpunkte der aristotelischen Darstellung, glaube.

³⁾ Der Exkurs über diese Stelle mit ihrer simplen Deutung schien immerhin angezeigt, nachdem manche Neueren auf Grund des hier zurückgewiesenen

Unter der hier erwähnten gerad-ungeraden Zahl hat man häufig die Eins verstehen wollen¹⁾, insofern wohl bei dieser grundlegenden Zahl überhaupt die Unterschiede des Geraden und des Ungeraden noch nicht hervortraten. Auffallend bleibt dabei immerhin der Umstand, dass dann den beiden ersten *εἶδη* der Zahlen, die doch je eine unendliche Reihe von Repräsentanten enthalten, ein drittes *εἶδος* gegenüberstünde, das aber in Wirklichkeit gar kein *εἶδος*, Art, zu nennen wäre, falls es nur über Einen Repräsentanten verfügte. Es wird also nicht die Eins, oder wenigstens nicht sie allein, das *εἶδος* des Gerad-Ungeraden ausmachen. Nehmen wir aber weiter an, gerad-ungerad seien diejenigen Zahlen genannt worden, die sich aus einer geraden und einer ungeraden Zahl notwendig zusammensetzen (so zwar, dass bei einer beliebig unternommenen Zerlegung einer solchen Zahl sich stets wieder die beiden Bestandteile des Geraden und des Ungeraden ergeben²⁾), so lehrt uns der Augenschein, dass dies schon eine Eigenschaft der ungeraden Zahlen ist, mithin nicht ein besonderes, drittes, genus bilden kann. — Nun weiss aber schon das Altertum eine „Erklärung“ der gerad-ungeraden Natur der Zahlen zu geben, die eigenartig genug klingt, um hier wenigstens Erwähnung zu finden. Jambl. in Nicom. S. 29: ἀρτιοπέρισσος δὲ ἐστὶν ὁ καὶ αὐτὸς μὲν εἰς δύο ἴσα κατὰ τὸ κοινὸν διαιρούμενος, οὐ μέντοι γε τὰ μέρη ἔτι διαιρετὰ ἔχων, ἀλλ' εὐθὺς ἐκάτερον περὶσσόν (vgl. Moderatus b. Stob. I, 22.). D. h. diejenigen Zahlen seien gerad-ungerad, welche, durch eine gerade Zahl geteilt, eine ungerade ergeben, und ebenso umgekehrt.³⁾ Gerad-ungerade Zahlen wären demnach 6, 10, 14, 18, aber nicht 4, 8, 9, 12, 16, 20. Doch dürfen diese Zahlenspielerereien nicht den Anspruch einer ernst-philosophischen Beachtung erheben. —

Anders verhält es sich schon mit der stark betonten Theorie der Dekas. Sie bildet ja für unsere nach dem Zehnersystem rechnenden Philosophen den Abschluss und die Vollendung der Zahlenreihe überhaupt; denn alle höheren Zahlen sind nur eine Wiederholung der ersten zehn.⁴⁾ Der Zehnzahl werden demnach Kraft und Bedeutung der Zahlen überhaupt in ganz besonderem Masse zugeschrieben, sie ist die Führerin und Königin aller Zahlen und somit die Beherrscherin unserer Erkenntnis. Philol. b. Stob. Ecl. I, 2, 3. S. 8 ff. (Boeckh 139 ff; fr. 18 n. Mullach): θεωρεῖν δεῖ

Analogiespiels aus der philolaischen Zahlentheorie eine Prinzipienlehre im Sinne der aristotelischen Darstellung herauslesen wollten.

¹⁾ Vgl. das folgende Kapitel, über die Erweiterungen der Zahlenlehre.

²⁾ Eine an sich natürliche Vorstellung, der man auch vielfach gefolgt ist.

³⁾ Vgl. Zeller Ia⁵ 350 f.

⁴⁾ Vgl. das folg. Kapitel.

τὰ ἔργα καὶ τὰν ἐσσίαν τῷ ἀριθμῷ κατὰν δύναμιν, ἅτις ἐντὶ ἐν τῇ δεκάδι. μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίῳ βίῳ καὶ ἀνθρωπίνῳ ἀρχὰ καὶ ἀγεμῶν . . . Es folgt nach einer Lücke: ἄνευ δὲ ταύτης πάντα ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ ἀφανῆ. νομικὰ [γνωμικὰ Heeren, γνωμονικὰ Jacobs] γὰρ ἡ φύσις ἡ τῷ ἀριθμῷ καὶ ἀγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῷ ἀπορουμένῳ παντὸς καὶ ἀγνοουμένῳ παντί. οὐ γὰρ ἡ δῆλον οὐθενὶ οὐθέν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὐτὰ οὔτε ἄλλῳ ποτ' ἄλλο, εἰ μὴ ἡ ἀριθμὸς καὶ ἡ τούτῳ ἐσσία. νῦν δὲ οὗτος κατὰν ψυχὰν ἀρμόσδων αἰσθῆσι πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰν γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται σωματῶν [n. Boeckh] καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἐκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῷ ἀριθμῷ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσιν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντὰ καὶ κατὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰν μουσικάν. ψεῦδος δ' οὐθέν δέχεται ἡ τῷ ἀριθμῷ φύσις οὐδὲ ἀρμονία. οὐ γὰρ οἰκείον αὐτοῖς ἐντι. τὰς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοάτῳ καὶ ἀλόγῳ φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντί . . . ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐμπιπνεῖ ἐς ἀριθμὸν· πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν αὐτῷ τῇ φύσι τὸ ψεῦδος. ἡ δ' ἀλάθεια οἰκείον καὶ σύμφυτον τῇ τῷ ἀριθμῷ γενεᾷ. Nur die leitenden Gedanken seien hier herausgehoben. Die Zehnzahl ist die vornehmste aller Zahlen, und nach ihr sind sowohl die Zahlen als die Dinge selbst zu betrachten. So weit bis ἀγεμῶν. Ziemlich unvermittelt geht dann die Erörterung auf die Zahl überhaupt über und wiederholt die schon öfter betrachtete Lehre, dass ohne Zahl alles im Finstern läge, dem menschlichen Verstande und Sinnesvermögen entrückt. Erst die Zahl gibt den Dingen gewissermassen ihren geistigen Gehalt und fügt sie als erkennbar an Seele und Empfindung an. Und zwar nach der Natur des γνώμων. Gnomonen sind nach Arist. Phys. III, 4. 303 a 10 diejenigen Zahlen, welche, zu Quadratzahlen zugesetzt, wiederum Quadratzahlen ergeben. Doch ist dies ebenso wie die im Vorangegangenen betrachtete Erklärung der gerad-ungeraden Zahlen eine leere Spielerei; denn die geheimnisvollen Gnomonen fallen einfach mit den ungeraden Zahlen zusammen (z. B. $1^2 + 3 = 2^2$; $2^2 + 5 = 3^2$; $3^2 + 7 = 4^2$ u. s. w.). Aber nehmen wir einmal diese bedeutungslose Phantasterei ernst, so würde also der Gnomon zwischen den einzelnen Quadratzahlen, denen nach pythagoreischer Anschauung eine besondere Bedeutung zukam¹⁾, eine verbindende und vermittelnde Rolle spielen. Und nun kommt ein echt pythagoreischer, d. h. philolaischer Schluss: In demselben Sinne, wie die Gnomonen das Band herstellen zwischen einzelnen besonders wichtigen Zahlen, bewirken die Zahlen überhaupt, und zwar — mit echt philolaischer Übertragung — durch die Natur eben dieser Gnomonen, die Verknüpfung der Aussenwelt mit der menschlichen Seele (αἰσθησις). Näher geschieh

¹⁾ Wie dies schon aus der bekannten Definition der Gerechtigkeit als eines gleichmal Gleichen hervorgeht; s. d. Ethik.

dies durch das „Verkörpern“ und die Sonderung der Dinge nach den Prinzipien des Begrenzenden und Unbegrenzten. Es folgt nun, wie gewöhnlich, ein Hinweis auf die Wirklichkeit, eine Übersetzung der vorgetragenen Theorie in die Praxis, freilich ohne hier — wie auch in dem analogen Fall bei Erörterung der Prinzipienlehre — tiefer einzudringen. Der hierauf folgende, vierte Teil unseres Bruchstückes versichert die Wahhaftigkeit der Zahl, die gleichsam als die unfehlbare Lehrerin und Unterweiserin der Wirklichkeit hingestellt wird: die „Lüge“ (Täuschung) ist der Zahl fremd, der „Neid“ nur ein Erzeugnis der unempfindbaren und unvernünftigen Natur. . . .

Das Alles stimmt vortrefflich mit den früheren Äusserungen unseres Philosophen überein; neu sind uns eigentlich davon nur die scharfe Hervorhebung der Zehnzahl (die ihre Begründung durch die Thatsache erhält, dass die Pythagoreer nach dem dekadischen System rechneten) und die angebliche Wirksamkeit der „Gnomonen“ bei der Versinnlichung der Dinge. Eine befriedigende Erklärung dieser besonderen Spezies von Zahlen müssen wir leider vermissen; sollte es jedoch mit der Angabe des Aristoteles seine Richtigkeit haben, die Gnomonen also schlechthin mit den ungeraden Zahlen zusammenfallen, so hätten wir in dem *γνώμων*, d. h. dem „Anzeiger“ oder „Beurteiler“, bloss die in diesem Falle zu besonderem Ausdruck gelangende Eigenschaft oder Kraft der ungeraden Zahlen als Vermittler erstens zwischen den einzelnen Quadratzahlen und weiterhin zwischen den Dingen und der menschlichen Psyche zu erkennen. Auffallend bleibt es jedoch, dass in der Aristotelesstelle nicht gleichzeitig auf die, unbezweifelbare, Identität der Gnomonen mit den ungeraden Zahlen hingewiesen ist.¹⁾ —

Es sei noch besonders betont, dass die letztbesprochene Stelle, bei aller Hervorkehrung der „Macht der Zahlen“, gleichwohl ebenso wenig wie die früher mitgeteilten den Charakter einer Prinzipienlehre beanspruchen kann; denn die den Dingen durch die Zahlen einwohnende Fähigkeit, von der menschlichen Vernunft und dem Sinnesvermögen perzipiert zu werden, ist gewiss noch nicht gleichbedeutend mit dem Wesen der Dinge. Wir haben vielmehr, trotz der eben betrachteten philolaischen Zahlenlehre, keine andere philolaische Metaphysik als eine scharf formulierte, unbestreitbare Gegensatzlehre. —

¹⁾ Dass aber spätere Erklärer diese Identität ausdrücklich hervorheben, konstatirt nur die augenfällige Thatsache, ohne das Geringste zu ihrer Erklärung beizutragen (vgl. Zeller Ia⁵ 351, 2).

Die zu Anfang unseres letzten Philolaus-Fragmentes als Führerin aller Zahlen gepriesene Zehnzahl muss auch im übrigen Pythagoreismus eine besondere Rolle gespielt haben. So wird sie verschiedentlich als Trägerin des dekadischen Systems gefeiert. Theo Smyrn. cap. 49: ἡ μέντοι δεκάς πάντα περαίνει τὸν ἀριθμὸν, ἐμπεριέχουσα πᾶσαν φύσιν ἐντὸς αὐτῆς ἀρίτου τε καὶ περιττοῦ, κινουμένου τε καὶ ἀκινήτου, ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ. περὶ ἧς καὶ Ἀρχύτας ἐν τῷ περὶ τῆς δεκάδος καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως πολλὰ διεξίασιν. Recht bemerkenswert ist der Hinweis auf die philolaische Erörterung der Dekas in einer Schrift περὶ φύσεως. Darnach könnte wohl der erste Teil unseres citierten grossen Philolaus-Fragmentes, nämlich das Stück bis zu der Lücke bei ἀγεμῶν, in dem Buch „über die Natur“ gestanden haben, während dies von dem zweiten Teil des Fragments, der ja von der Zahl überhaupt handelt und auch sonst keinerlei Berührungspunkte mit dem Eingang des Stückes aufweist, wohl nicht in gleicher Weise anzunehmen ist. Wenigstens dürfte dieser zweite Teil des Fragmentes einem andern Zusammenhange, wenn auch innerhalb der Schrift περὶ φύσεως, zuzuweisen sein. — Als „Vollenderin“ der Zahlenreihe erscheint die Zehnzahl auch bei Arist. Met. I, 5. 986 a 8: ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκάς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν.¹⁾ Direkten Bezug auf Philolaus nehmen, ausser Theo, auch die, freilich nicht unverdächtigen, Theolog. Arithm. S. 61: Πίστις γε μὴν καλεῖται [scil. ἡ δεκάς], ὅτι κατὰ τὸν Φιλόλαον δεκάδι καὶ τοῖς αὐτῆς μορίοις περὶ τῶν ὄντων οὐ παρέργως καταλαμβανομένοις πίστιν βεβαίαν ἔχομεν. διόπερ καὶ μνήμη λέγοιτ' ἂν ἐκ τῶν αὐτῶν, ἀφ' ὧν καὶ μονὰς μνημοσύνη ὠνομάσθη, inhaltlich allerdings mit Philolaus übereinstimmend.²⁾

Fünftes Kapitel.

Erweiterungen der Zahlenlehre.

Musste uns schon die philolaische Zahlenlehre von unserem eigentlichen Gegenstande, der pythagoreischen Prinzipienlehre, ablenken, so

¹⁾ Vgl. auch Metaph. XII, 8. 1073 a 19; XIII, 8. 1084 a 12, wo sich Aristoteles allgemein gegen die Beschränkung der Zahlenreihe, also implicite auch gegen die Pythagoreer, wendet.

²⁾ Weiteres über die Dekas s. b. Hierocl. in carm. aur. S. 166 (frgm. Philos. I, 464); Brandis, De perd. libris Arist., p. 49; vgl. schliesslich noch die zehngliedrige Tafel von Gegensätzen, sowie die Annahme von zehn Himmelskörpern w. u.

mögen auch die übrigen, ebenso pythagoreisch-charakteristischen wie phantastischen und unwissenschaftlichen Ausdeutungen und Erweiterungen der Zahlenlehre an dieser Stelle kurz behandelt werden. Wir sahen bereits, dass das Gerade und das Ungerade, jene Grundelemente aller Zahlen, dem Unbegrenzten und dem Begrenzten gleichgesetzt wurden: eine neue Parallele ordnet das Ungerade und Begrenzte mit dem Vollkommeneren, das Gerade und Unbegrenzte mit dem Unvollkommeneren zusammen. Arist. Eth. II, 5. 1106 b 29: τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἶλαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου; Metaph. XIV, 6. 1093 b 11: ἐκεῖνο μέντοι ποιοῖσι φανερόν, ὅτι τὸ εὖ ὑπάρχει καὶ τῆς συστοιχίας ἐστὶ τῆς τοῦ καλοῦ τὸ περιττὸν ... „Das Ungerade steht bei den Pythagoreern in der Reihe des Schönen.“

Dies weist auf ein sonderbares Verfahren unserer Philosophen hin: um die mannigfachen Gegensätze der Natur und des menschlichen Daseins in ihrem, eigentlich ethischen, Werte zu charakterisieren, stellten sie eine Tafel von Gegensätzen auf, welche je zwei einander entgegengesetzte Begriffe in einer Querreihe fixierte, so dass also in vertikaler Richtung zwei gegensätzliche Reihen entstanden, von denen die linke nur die schönen und guten, die rechte nur die schlechten Begriffe umfasst. Der schon an sich phantastische Charakter dieses Unternehmens steigert sich noch durch den Umstand, dass die Anzahl der Gegensatzpaare, unter dem Einflusse der heiligen Zehnzahl, auf zehn beschränkt blieb. Arist. Met. I, 5. 986 a 22: ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγόμενας, πέρασ καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν, καὶ ἀριστερόν, ἄρρεν καὶ θῆλυ, ἡρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθύ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες¹⁾. Die Gegensätze sind: Grenze und Unbegrenztes, Ungerades und Gerades, Eins und Menge, Rechtes und Linkes, Männliches und Weibliches, Ruhendes und Bewegtes, Grades und Krummes, Licht und Finsternis, Gutes und Schlechtes, Quadrat und Rechteck. — So willkürlich diese Auswahl von Gegensätzen und besonders ihre Anordnung erscheinen mag, ist sie doch wohl nicht ganz ohne Plan und Absicht vorgenommen. An der Spitze stehen die philolaischen Fundamentalgegensätze alles Seienden: Grenze und Unbegrenztes. Darauf folgen — und gerade diese Abfolge ist beachtenswert — die gegensätzlichen Eigenschaften aller Zahlen: das Ungerade und das Gerade. Auch der dritte Gegensatz ist der Zahlenlehre entnommen: das Eins und die Mehrheit. Aber schon hier scheint die willkürliche Aufzählung zu beginnen: es sind jetzt Gegensatzpaare aus den verschiedensten Wissens- und Erfahrungsgebieten zusammengewürfelt, und —

¹⁾ Vgl. Eudemus b. Simplicius Phys. 98 b m.

was uns billig überraschen muss — an neunter, d. h. gerade an der wenigst hervortretenden Stelle finden wir den hervorragendsten, alle übrigen umfassenden Gegensatz: Gut und Böse. Dieser aber hätte entweder die Reihen eröffnen sollen, oder als das allgemeine Prinzip, nach dem hier unterschieden wird, ganz wegbleiben dürfen. Dieser ganzen Spielerei jedoch kann ich höchstens insofern eine gewisse philosophische Bedeutung beimessen, als durch sie die ursprüngliche pythagoreische Metaphysik als eine Gegensatzlehre hindurchschimmert. — Ausser diesen zehn Paaren kannten die Pythagoreer aber noch mehr Gegensätze: Simpl. de ceolo 173 a 11 Schol. in Aristot. 492 a 24: τὸ οὖν δεξιὸν καὶ ἄνω καὶ ἔμπροσθεν ἀγαθὸν ἐκάλουν, τὸ δ' ἀριστερὸν καὶ κάτω καὶ ὀπίσθεν κακὸν ἔλεγον. Doch sind die hier genannten Gegensätze Oben und Unten, Vorn und Hinten, gewiss nicht die einzigen, die wir der Tafel der Gegensätze ergänzend hinzuzufügen haben.¹⁾

Als ein völliger Abfall von der Philosophie ist es zu bezeichnen, wenn die Pythagoreer abstrakte Begriffe, wie den καιρός, den γάμος das δίκαιον, durch Zahlen auszudrücken unternahmen; Arist. Met. XIII, 4 1078 b 21: οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περὶ τινῶν ὀλίγων, ἢ τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆλθον, οἷον τί ἐστὶ καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος . . . Dürfen wir der Überlieferung Glauben schenken, so hat sich selbst Philolaus mit derartigen Phantastereien abgegeben; ihm soll die Zahl 6 mit der Belebung, 7 mit Verstand, Gesundheit und Licht, 8 mit Freundschaft, Liebe und Verstand u. s. w. gleichbedeutend gewesen sein. Selbst das Wesen einzelner Gottheiten habe man mit Zahlen oder Winkeln zu bezeichnen unternommen.²⁾ Wie weit diese Spielerei ging und wie wenig ernst sie zu nehmen ist, beweist die Nachricht, dass öfter mit denselben Zahlen verschiedene Dinge zugleich benannt wurden; Arist. Met. XIV, 6. 1093 a 1: εἰ δ' ἀνάγκη πάντα ἀριθμοῦ κοινωνεῖν, ἀνάγκη πολλὰ συμβαίνειν τὰ αὐτὰ καὶ ἀριθμὸν τὸν αὐτὸν τῷδε καὶ ἄλλῳ.

Einen gewissen Anstrich von Wissenschaftlichkeit hat noch die Behandlung der vier ersten Zahlen, der sog. Tetraktys, aus der sich die heilige Zehnzahl zusammensetzt. Die 2 bildet die Linie (Arist. Met. VII, 11. 1036 b 7), auch stellen sich in ihr die Gegensätze der Prinzipien dar; die 3 ist die Flächenzahl (Arist. de coelo I, 1. 268 a

¹⁾ Über die Gegensätze des Oben und Unten vgl. unten Kapitel 18.

²⁾ Vgl. Boeckh, Philolaus, 152 ff.

10: durch die Drei *ἄριστοι τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα*); die 4 aber bedeutet den Körper (Philol. b. Jambl. Theol. Arithm. S. 56).¹⁾

Ungemein wichtiger als diese geometrischen Lehrsätze und von hoher philosophischer Bedeutung ist die pythagoreische Einheitslehre. Die Zahl 1 ist den Pythagoreern die vornehmste und wichtigste aller Zahlen, sie ist der Anfang, wie die Zehnzahl der Abschluss des Zahlensystems; aber die Eins beansprucht doch eine höhere Bedeutung als die Zehn, da ja die letztere nur einen, wenn auch hervorragend wichtigen, Abschnitt in der ganzen Zahlenreihe markiert, während aus der Eins — durch einfache Zusammensetzung — alle übrigen Zahlen, auch die Dekas, hervorgehen. Darum erscheint sie in der Prinzipienlehre so scharf hervorgehoben, indem sie geradezu als eine *οὐσία* aller Dinge bezeichnet wird.²⁾ Als die Mutter aller Zahlen enthält die Eins das Gerade und das Ungerade in sich vereint; Metaph. I, 5: *τὸ δ' ἐν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων* [scil. *τοῦ τε ἀρίου καὶ τοῦ περιττοῦ*]³⁾ Einen besonderen Beweis für die doppelte Natur der Eins können wir nach dieser offensichtlichen Ableitung füglich entbehren; wenig dankbar aber sind wir Peter Sobczyk⁴⁾ für seine Entdeckung: „Da Eins zu einer geraden Zahl (4) hinzugefügt, eine ungerade (5), mit einer ungeraden (3) aber eine gerade (4) erzeugt, so muss Eins gerad-ungerad sein.“ Diese wunderbare Eigenschaft ist aber durchaus nicht das Monopol der Eins, vielmehr besitzen alle ungeraden Zahlen diese Zauberkraft, aus geraden Zahlen ungerade und aus ungeraden gerade zu schaffen. —

Auf der Tafel der Gegensätze steht die Eins, wie wir sahen, in der Reihe des Guten. Eine weitere Bemerkung des Aristoteles hebt dies besonders hervor Eth. I, 4. 1096 b 5: *πιθανώτερον δ' εἰκόασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ* (scil. *τοῦ ἐνός*), *τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν στοιχείᾳ τὸ ἐν*. (Die ebenso interessante wie schwierige Einheitslehre der Pythagoreer erstreckt sich aber nahezu auf alle Teile ihres Systems und eine genaue Erörterung derselben erfordert zunächst weitere Berichterstattung.)⁵⁾

¹⁾ Für diese gesamte Spekulation Alex. z. Met I, 6. 987 b 23.

²⁾ Vgl. Arist. Metaph. I, 5; I, 6; X 2 etc. oben S. 9.

³⁾ Doch kann die Eins darum noch nicht das *εἶδος ἀριστοπέρισσον* darstellen; s. o. S. 13.

⁴⁾ Das pythag. System in s. Grundgedanken, Diss. Breslau 1878, S. 14.

⁵⁾ Vgl. unten Kapitel 8 über das pythag. Urprinzip.

Sechstes Kapitel.

Die Lehre von der Einheit und Zweiheit.

Spätere Zeugen wissen noch von einer weiteren Formulierung bezw. Fortbildung der pythagoreischen Prinzipienlehre zu berichten; es ist dies die Lehre von der Einheit und Zweiheit. Dass diese Lehre nicht eine ursprüngliche, ja nicht einmal eine der älteren Fassungen pythagoreischer Metaphysik darstellt, dürfen wir mit den meisten neueren Forschern annehmen; als eine zweifellos echt-pythagoreische Prinzipientheorie jedoch, und zwar als die konsequente Fortbildung der schon betrachteten ältesten metaphysischen Anschauungen, hat sie vollen Anspruch auf unser Interesse.

Wir stossen nunmehr auf Ein Urprinzip, die Einheit als Bestimmtheit, Ordnung und Gesetzmässigkeit. Aus der Einheit ging hervor als zweites Prinzip die Zweiheit als Unbestimmtheit, Regellosigkeit und Zwiespältigkeit. Alexander Polyhistor b. Diog. L. VIII, 24 f: *φησὶ δ' ὁ Ἀλέξανδρος ἐν ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς καὶ ταῦτα εἰρηκεῖται ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν. ἀρχὴν μὲν ἀπάντων μονάδα · ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυνάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποσιτῆναι · ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυνάδος τοὺς ἀριθμοὺς . . .* Darnach wäre den Pythagoreern die Einheit der Anfang von Allem; aus der Einheit sei die unbestimmte Zweiheit hervorgegangen. Erstere sei die Ursache und Veranlassung [= thätiges Prinzip], Letztere die Wirkung oder der Stoff [= leidendes Prinzip.] Aus der Einheit und der Zweiheit aber seien die Zahlen entsprungen. Die hier gegebene Genesis der Zahlen und somit auch der Zahlenlehre ist, äusserlich gefasst, d. h. von dem strengen Standpunkt der Einheits- und Zweiheitslehre, unmöglich. Sie trägt vielmehr den deutlichen Charakter einer Rückbildung, indem die erst später gewonnenen Termini der Einheit und der Zweiheit zur Ableitung einer schon früher entstandenen Theorie, unserer bekannten Zahlenlehre, herangezogen wurden. Und doch ist die leitende Idee dieser Ableitung richtig, sofern allerdings eine Gegensatzlehre — auf die ja die Begriffe Einheit und Zweiheit deutlich hinweisen — das Fundament der Zahlenlehre bildete. Aber freilich ging diese Gegensatzlehre unter einem andern Titel: es ist eben die philolaische Theorie vom Begrenzenden und Unbegrenzten.¹⁾ — In bezeichnender Weise heisst die Einheit der Vater der Zweiheit, die Zweiheit aber die Mutter aller Zahlen; Hippol. Refut. VI, 23: *Πυθαγόρας τοίνυν*

¹⁾ Näheres darüber, wie über alle nur flüchtig aufgeworfenen Fragen, im Anhang.

ἀρχὴν τῶν ὅλων ἀγέννητον ἀπεφώνηται τὴν μονάδα, γεννητὴν δὲ τὴν δυνάδα καὶ πάντας τοὺς ἄλλους ἀριθμοὺς. καὶ τῆς μὲν δυνάδος πατέρα φησὶν εἶναι τὴν μονάδα, πάντων δὲ τῶν γεννωμένων μητέρα δυνάδα, γεννητὴν γεννητῶν.

Einen Auszug aus einer pythagoreischen Schrift über die Einheit und Zweiheit bringt Sext. Mathem. X, 261: ὁ Πυθαγόρας ἀρχὴν ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων τὴν μονάδα, ἧς κατὰ μετοχὴν ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν λέγεται, καὶ ταύτην κατ' αὐτότητα μὲν ἑαυτῆς νοουμένην μονάδα νοεῖσθαι, ἐπισυντεθεῖσαν δ' ἑαυτῇ κατ' ἑτερότητα ἀποτελεῖν τὴν καλουμένην ἀόριστον δυνάδα . . . 276: ἐξ ὧν γίνεσθαι φασὶ τό τ' ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἐν καὶ τὴν ἐπὶ τούτοις πάλιν δυνάδα, ἀπὸ μὲν τῆς πρώτης μονάδος τὸ ἐν, ἀπὸ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀόριστου δυνάδος τὰ δύο . . . καὶ οἱ λοιποὶ ἀριθμοὶ ἐκ τούτων ἀποτελέσθησαν, τοῦ μὲν ἐνὸς ἀεὶ περιπατοῦντος, τῆς δὲ ἀόριστου δυνάδος δύο γεννώσης καὶ εἰς ἄπειρον πλῆθος τοὺς ἀριθμοὺς ἐκτεινούσης, ὅθεν φασὶν ἐν ταῖς ἀρχαῖς ταύταις τὸν μὲν τοῦ δρῶντος αἰτίου λόγον ἐπέχειν τὴν μονάδα, τὸν δὲ τῆς πασχούσης ὕλης τὴν δυνάδα. Das heisst: die Einheit ist der Anfang des Seienden, und durch Teilnahme an dieser Einheit heisst ein jedes Ding eins. Für sich selbst betrachtet, ist sie die Einheit; mit sich selbst zusammengesetzt, ergibt sie die sogenannte unbestimmte Zweiheit. . . . Aus der Einheit und der Zweiheit entspringen die Zahlen Eins und Zwei und aus diesen sodann die übrigen Zahlen. Der Einheit kommt das Prädikat der thätigen Veranlassung zu, der Zweiheit das der leidenden Materie. Vgl. ferner Eudorus b. Simpl. Phys. 181, 10; Moderatos b. Porphy. v. Pyth. 48 ff; Porphy. ibd. § 38: ἐκάλεϊ γὰρ [ὁ Πυθαγόρας] τῶν ἀντικειμένων δυνάμεων τὴν μὲν βελτίονα μονάδα καὶ φῶς καὶ δεξιὸν καὶ ἴσον καὶ μένον καὶ εὐθύ, τὴν δὲ χείρονα δυνάδα καὶ σκότος καὶ ἀριστερόν καὶ περιφερὲς καὶ φερόμενον. Darnach habe Pythagoras — das heisst natürlich nichts weiter als die oder ein Pythagoreer — zwei entgegengesetzte Prinzipien angenommen (im Hinblick auf Philolaus immerhin beachtenswert!), ein gutes und ein böses. Das gute Prinzip sei — nach echt pythagoreischer Manier — Einheit, Licht, Rechtes, Gleiches, Bleibendes und Gerades genannt worden, das böse Prinzip Zweiheit, Finsternis, Linkes, Unstetes und Bewegtes. — Als Prinzipien des Guten und des Bösen erscheinen Einheit und Zweiheit auch noch bei Ps.-Plutarch v. Hom. 145: Πυθαγόρας . . . δύο τὰς ἀνωτάτω ἀρχὰς ἐλάμβανε, τὴν μὲν ὀρισμένην μονάδα, τὴν δὲ ἀόριστον δυνάδα καλῶν · τὴν μὲν ἀγαθῶν, τὴν δὲ κακῶν οὖσαν ἀρχήν. Eine Angabe Plutarch's lässt — entgegen den obigen Stellen — die Frage der Priorität zwischen den Zahlen und der Theorie der Einheit und Zweiheit offen; Placita phil. I, 3, 14: Πυθαγόρας ἀρχὰς τοὺς ἀριθμοὺς . . . πάλιν δὲ τὴν μονάδα καὶ τὴν ἀόριστον δυνάδα ἐν ταῖς ἀρχαῖς.

Schliesslich seien noch einige Stellen angeführt, in denen die Einheit und die Zweiheit den philolaischen Gegensätzen des Begrenzenden und des Unbegrenzten angenähert erscheinen. Porph. b Simpl. z. Ar. Phys. III. S. 104 b: τὸ μὲν [scil. ἓν] περαινοῦν καὶ εἰδοποιεῖν, ἡ δὲ [scil. δύο] ἀόριστος καὶ ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἐλλείψει. Proclus z. Tim. I, S. 54 nimmt gar directen Bezug auf Philolaus: κρατεῖται δὲ ὑπὸ τῶν θειοτέρων τὰ καταδεέστερα, καὶ εἰς ἀποκαλεῖται κόσμος ἐξ ἐναντίων ἰσοσμένος, ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπειρῶν ὑφεσθηκῶς κατὰ τὸν Φιλόλαον, καὶ κατὰ μὲν τὰ ἐν αὐτῷ ἄπειρα τὰ ἐκ τῆς ἀοριστοῦς δυνάδος ἢ τῆς ἀπειρίας φύσις, κατὰ δὲ τὰ περαινοῦντα ἐκ τῆς νοητῆς μονάδος ἢ τοῦ πέρας, κατὰ δὲ τὸ ἐκ πάντων τούτων ἓν καὶ παρτελὲς εἶδος ἐκ τοῦ ἐνὸς ὄν . . . Es muss hier mit einem blossen Hinweis auf die Bedeutsamkeit dieser direkten Zusammenordnung von Einheit und Zweiheit mit den philolaischen Prinzipien des Begrenzenden und des Unbegrenzten sein Bewenden haben, doch werden wir, bei der genaueren Erörterung im Anhang der ganzen Untersuchung, gerade diese Thatsache für die Charakterisirung der Einheits- und Zweiheitslehre sowohl, als auch der gesamten pythagoreischen Prinzipienlehre nützlich verwerten können. —

Die hier aus der Flut der Überlieferung herausgegriffenen Belege für die Thatsache einer in den Begriffen der Einheit und Zweiheit fortgebildete pythagoreische Prinzipienlehre sollen vorerst nur den Boden abgeben helfen für die noch folgende eingehendere Untersuchung; es sei hier nur nochmals darauf hingewiesen, dass nur Voreingenommenheit oder Parteistandpunkt die echt pythagoreische Geltung unserer Theorie zu leugnen versuchen kann. Wenn aber Zeller¹⁾ die Lehre von der Einheit und Zweiheit als möglichst spät-, wenn nicht unpythagoreisch auszugeben bemüht ist, so muss dem schon darum widersprochen werden, weil diese Lehre für Zeller wegen der damit zusammenhängenden (von Zeller geläugneten) Gottheitslehre der Pythagoreer offenbar nicht ganz bequem war. Wie ist es aber möglich, dass Zeller²⁾ die Lehre von der Einheit und Zweiheit den Pythagoreern „ausdrücklich absprechen“ lässt von einem Zeugen (Ps.-Alexander), der noch vier Seiten vorher „die Lehre von der Einheit und der unbestimmten Zweiheit als pythagoreisch behandelt“?

¹⁾ a. a. O. Ia^b 361 ff.

²⁾ a. a. O. 369.

Siebentes Kapitel.

Die Lehre von der Harmonie.

Einen integrierenden Bestandteil der pythagoreischen Metaphysik bildet die Harmonienlehre. Die Prinzipien alles Seienden, mag man sie nun als Grenze und Unbegrenztheit, als Einheit und Zweiheit, als Gerades und Ungerades oder wie immer verstehen, bedürfen als Gegensätze eines vermittelnden und verbindenden Elementes, welches ihnen ein gemeinsames Existieren in den Dingen ermöglicht. Dies ist der Ursprung und die erste Fassung der Harmonienlehre und in dieser strengen, logisch geforderten Formulierung erheischt sie die vollste wissenschaftliche Beachtung und Würdigung.¹⁾ — Aristoteles hat nur eine flüchtige Bemerkung über die Harmonie der Pythagoreer; de mania I, 4 Anf.: *καὶ ἄλλη δὲ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς . . . ὁρμονίαν γὰρ τινα αὐτὴν λέγουσιν . . . καὶ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι.* Während der erste Teil dieser Erläuterung, „die Seele sei gewissermassen eine Harmonie“ von geringerer Bedeutung und uns an dieser Stelle noch nicht verständlich ist, kommt der zweite Teil, die Harmonie sei die „Mischung und Vereinigung des Entgegengesetzten“, geradezu einer authentischen Definition gleich. Wenigstens deuten diese Worte in ihrer direkten Anführung (ohne ein sonst so beliebtes *τινὰ* oder *δοκοῦσιν εἶπεῖν* darauf hin, dass sie Aristoteles wohl genau so in einer pythagoreischen Schrift gelesen oder aus dem Munde eines Pythagoreers gehört hat.

Philolaus (b. Nicom. Arithm. S. 59) definiert die Harmonie als *πολυμιγέων ἔνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφρασις* „Vereinigung des Vielartigen und Eintracht des Zwiespältigen.“²⁾ Diese beiden Definitionen dürften, wenn sie auch dem Sinne nach ganz naturgemäss übereinstimmen, doch der sprachlichen Abweichungen wegen als von einander unabhängig gelten.³⁾ Eine sehr wertvolle Ausführung über das Wesen und die Notwendigkeit des Harmoniebegriffs gibt Philolaus b. Stob. Ecl. I, 22 7. S. 460:

¹⁾ Viele der neueren Forscher haben gerade diesen so wichtigen Teil des pythagoreischen Systems mit auffallender Kürze behandelt; so auch Zeller, der sich in ganzen 16 Zeilen Text (Ia⁵ 401—404) völlig ausgesprochen hat.

²⁾ Nach Chaignet (Pythagore et la philos. pyth. I, 229) l'unité du multiple, l'accord des discordances.

³⁾ Vgl. den Anhang „Aristoteles und Philolaus“. Wie Zeller Ia⁵, 357, 2 den Philolaus „ganz so“ wie den Aristoteles definieren lassen kann, ist mir unbegreiflich.

ἐπεὶ δὲ τὰ ἀρχαὶ ὑπάρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ αὐταῖς κοσμηθῇμεν, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγέρετο, ὥτινι ἂν τρόπῳ ἐγένετο. „Da die Urgründe (unter den ἀρχαὶ sind zweifellos die Prinzipien des Begrenzten und des Unbegrenzten zu verstehen) nicht ähnlich und nicht gleichartig waren, so wäre es unmöglich gewesen, dass sich aus ihnen der κόσμος bildete, wenn nicht die Harmonie hinzugekommen wäre, auf welche Weise dies auch geschehen sein mag.“ Ganz besonders beachtenswert ist der Umstand, dass, nach dieser Ausführung, eine Harmonielehre ohne eine Gegensatzlehre gar nicht denkbar wäre: da die Urgründe ungleicher Natur waren, musste die Harmonie sie zusammenschliessen. Und dies gilt nicht nur für unsern Philolaus, sondern in gleicher Weise für alle Pythagoreer, welche eine Harmonienlehre kannten. Für diejenigen Neueren freilich, die eine pythagoreische, oder auch nur philolaische Gegensatzlehre nicht anerkennen, sondern nur die Zahlenlehre als pythagoreische Metaphysik gelten lassen möchten, kann die im innersten Wesen des Pythagoreismus begründete Harmonienlehre kaum die Bedeutung und Würdigung als eines hübschen, poetisch anmutenden Ornamentes gewinnen, das der metaphysischen Spekulation unserer Philosophen zwar charakteristisch anhafte, aber keineswegs einen integrierenden Bestandteil derselben bilde. — Was sagt uns aber unsere gut verbürgte Philolausstelle? „Die an sich unähnlichen und ungleichartigen (ganz gewiss im Sinne von: entgegengesetzten) Prinzipien hätten nicht zusammenkommen können, wäre nicht die Harmonie dazu gekommen.“ Diese ist also genau in demselben Sinne Prinzip alles Seienden wie das Begrenzende und das Unbegrenzte. So scheint auch Aristoteles das Verhältnis aufzufassen, oder wenigstens als pythagoreisch irgendwo gehört zu haben, wenn er sagt¹⁾, der ganze Himmel sei Zahl und Harmonie (Die „Zahl“ aber würde, ins Philolaische übersetzt, das Begrenzte und das Unbegrenzte umfassen).

Wie aber kommt nun die Harmonie dazu, sich den gegensätzlichen Prinzipien mitzuteilen? Sollen wir uns die Harmonie als ein selbstherrliches, vielleicht mit Vernunft und Willenskraft begabtes Wesen vorstellen, welches rein aus eigenem Antriebe die feindlichen Elemente zum Kosmos zusammenführte? Gewiss nicht. Es fehlt für diese Annahme nicht nur jeglicher positiver Anhalt, sondern es stehen ihr auch Berichte entgegen, welche mit grösster Wahrscheinlichkeit auf die zweite, noch übrig bleibende Beantwortung unserer Frage hindeuten, dass nämlich über all den seither betrachteten Prinzipien des Seins, den mannigfachen Gegensatzpaaren und der Harmonie, ein einziges höchstes Urprinzip thronet, welches, die Gegen-

¹⁾ a. a. O. (Met. I, 5.)

sätze in vollendetster Harmonie umfassend, das Zusammentreten derselben durch Mitteilung der Harmonie bewirkte.¹⁾ Philolaus geht einer näheren Erklärung aus dem Wege und fertigt uns mit der Bemerkung ab *ὅτινι ἂν τρόπῳ ἐγένετο* „auf welche Weise es auch geschehen sein mag.“ Doch soll dies nicht etwa bedeuten, dass unser Philosoph keine genügende Erklärung habe geben können, vielmehr wollte er wohl die Frage, gerade ihrer Wichtigkeit wegen, nicht innerhalb der Erörterung seiner Harmonienlehre — also gewissermassen parenthetisch — behandeln, sondern einen Anlass abwarten, wo die Auseinandersetzung ihrer Bedeutung angemessen durchzuführen war.

In Fortsetzung der letztcitirten Stelle erhalten wir eine sonderbare „Erläuterung“ des Grundsatzes von der Harmonie: *τὰ μὲν ὧν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο · τὰ δὲ ἄνομοῖα μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοτελῆ ἀνάγκη τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεισθαι, εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι.* „Das Ähnliche nun und Gleichartige bedurfte nicht der Harmonie; das Unähnliche aber und Ungleichartige und Zwiespältige, Derartiges muss notwendigerweise durch Harmonie zusammengeschlossen sein, wenn es im κόσμος Bestand haben will.“ Dies muss auf den ersten Blick befremden. Wie kann Philolaus mit einem Male von Gleichartigem und von Ungleichartigem sprechen, nachdem er nachdrücklich versichert hat, dass alles die Gegensätze an sich trage?²⁾ Was konnte aber, bevor die Harmonie darauf eingewirkt hat, *ὁμοῖον* und *ὁμόφυλον* genannt werden, wenn doch erst durch den Einfluss der Harmonie die Gegensätze zur Gleichartigkeit versöhnt werden sollen? Philolaus konnte die Dinge nicht in gleichartige und ungleichartige unterscheiden, er wollte es auch offenbar nicht. Zweck unserer Stelle ist, zu beweisen, dass alle Dinge der Harmonie bedürfen, gerade weil sie ungleichartig sind (oder vielmehr, weil sie ohne Harmonie ungleichartig, d. h. überhaupt nicht Einzeldinge wären); nur ist der Gedankengang des Philosophen unserem Gefühle nicht ganz entsprechend. „Das Gleichartige bedarf nicht der Harmonie“ soll heissen: „Die Harmonie ist das notwendige Supplement des Ungleichartigen, falls es Bestand haben soll“, oder: „Wären die Dinge gleichartig, so bedürften sie nicht der Harmonie“ (wir würden dies mit *ἂν ἐπεδέοντο* geben). Zu dem folgenden Satze: „Das Ungleichartige aber muss notwendiger Weise durch Harmonie zusammengefügt werden“ ergänzt sich

¹⁾ Näheres über das Urprinzip im nächsten Kapitel, sowie bei der Lehre von der Weltbildung im zweiten Abschnitte.

²⁾ Vgl. oben: „Alles ist begrenzend und unbegrenzt.“

Philolaus als selbstverständlich seinen Grundsatz: „Alles besteht aus Gegensätzen, ist ungleichartig“. Der eigentliche Schluss also, den er, als auf der Hand liegend, nicht mehr zieht, lautet dann: „Also bedürfen alle Dinge der Harmonie, da sie ungleichartig sind. Das ist nun einmal echt philolaische Ausdrucksweise und daran kein Anstoss zu nehmen. Einen analogen Fall haben wir in Stob. Ecl. I, 22, 7. S. 454 gehabt, wo gezeigt werden soll, dass Alles aus den Gegensätzen bestehe, und wo folgendermassen argumentiert wird: „Alles muss entweder begrenzend oder unbegrenzt oder begrenzend und unbegrenzt sein; nun können aber die Dinge nicht nur begrenzend und nicht nur begrenzt sein, also sind sie begrenzend und unbegrenzt.“ [Analogie für unsern Fall: „Das Gleichartige bedarf nicht der Harmonie, das Ungleichartige braucht die Harmonie; nun sind aber die Dinge aus Ungleichartigem zusammengesetzt, also brauchen sie die Harmonie“]¹⁾ —

Der Zusatz „wenn sie in dem κόσμος Bestand haben wollen“ erläutert noch einmal recht treffend das Wesen der Harmonie als eines vereinigenden und erhaltenden Prinzips.

Es ist auffallend, aber gewiss nur ein unglücklicher Zufall, dass gerade über diese so recht das Mark der pythagoreischen Metaphysik bildende Harmonienlehre verhältnismässig nur spärliche Nachrichten auf uns gekommen sind; doch lässt sich noch in verschiedenen Teilen des Systems ihr bedeutender Einfluss klar genug erkennen. So konnte Diogenes Laert.²⁾ sagen, dass nach den Pythagoreern κατ' ἀρμονίαν συνεισάγει τὰ ὅλα und³⁾ πάντα ἀνάγκη καὶ ἀρμονίᾳ γίνεσθαι; so wird das erste Produkt der Weltschöpfung, das Centralfeuer, τὸ πρῶτον ἀρμολογούμενον⁴⁾ genannt und von den Dingen gesagt⁵⁾, dass sie aus Begrenzendem und Unbegrenztem συναρμολογῶνται. Für den Bestand des κόσμος aber erhält die Harmonie eine besondere Bedeutung als das umschliessende Feuer des Weltalls (Feuer der Peripherie).⁶⁾ —

Ihre weitere Übertragung und symbolische Anwendung fand die Harmonie besonders in der Musik. Sehr bekannt aber vom

¹⁾ Rothenbücher [d. Syst. d. Pythag. S. 73.] stösst sich also ohne Grund an der sonderbaren Ausdrucksweise; durch Zeller's [Ia⁵ 357, 2] Erklärung aber dürfte er schwerlich bekehrt worden sein.

²⁾ VIII, 33 wohl in Bezug auf die Weltschöpfung [vgl. Kapitel 9].

³⁾ VIII, 85.

⁴⁾ b. Stob. Ecl. I, 22, 8. S. 468.

⁵⁾ a. a. O. S. 454.

⁶⁾ Vgl. w. unten Kapitel 12.

philosophischen und psychologischen Standpunkt aus nicht allgemein gewürdigt, ist der Satz, dass die Oktave eine Harmonie darstelle.¹⁾ Wir wollen den scharfsinnigen und vom fachmännischen Standpunkt anerkannten Ausführungen Neuerer²⁾ nicht nachgehen und nur darauf hinweisen, dass die Pythagoreer gerade in dieser Übertragung und Symbolisierung eines wissenschaftlich gewonnenen Grundsatzes am wenigsten den Vorwurf der Willkür und Analogiehascherei (wie in andern Fällen mit Fug und Recht) verdienen. Für ihr musikalisches Empfinden wurde nämlich die Oktave in natürlichster Weise zur Beherrscherin und Aussöhnung der klanglichen Schroffheiten und Gegensätze, und wie erst durch die Harmonie alle Dinge Ordnung und Bestand erhalten, so bilden die Oktaven die eigentlichen Marksteine auf der unendlichen Bahn der Töne, an denen die musikalische Apperception einen gewissen Rückhalt und Befriedigung findet. — Wenn Boeckh³⁾ in seine Erklärung den Gegensatz der Einheit und Zweiheit einflicht, so begeht er damit insofern einen Anachronismus, als gerade diese Gegensatztheorie sehr wahrscheinlich nicht dem Philolaus, sondern einer weit späteren Epoche angehört.

Achtes Kapitel.

Die Urprinzipstheorie.

Mit der Gegensatz-, Zahlen- und Harmonienlehre ist aber die pythagoreische Metaphysik noch nicht erschöpft. Es würde ihr der einheitliche Abschluss, die krönende Spitze, kurz die letzte, logisch geforderte Ausbildung fehlen, hätten die Pythagoreer nicht über den sich widerstreitenden Eigenschaften der Dinge und der sie versöhnenden Harmonie ein all diese Prinzipien in sich vereinigendes und aus sich berausgebendes Urprinzip erkannt, eine „Ureinheit,“ die wir auch gewissermassen die metaphysische „Gottheit“ der Pythagoreer nennen können. Es ist dies für den genauen Beobachter der pythagoreischen Metaphysik eine so natür-

¹⁾ Vgl. Arist. Mus. II, 36; Philol. b. Stob. a. a. O. S. 462.

²⁾ So besonders Böckh's (Philolaus S. 65—89), Brandis' (griech.-röm. Philos. I, 456 ff), Zeller's (griech. Philos. Ia⁵ 401 ff.).

³⁾ a. a. O.

liche, fast selbstverständliche und notwendige Ergänzung der betrachteten Gegensatzlehre, dass man geneigt sein sollte, dieselbe auch dann für unsere Philosophen zu vindicieren, wenn sich keine Spur positiver Überlieferung dafür fände. Denn wie sich die schöpferische Phantasie etwa eine kopflose Statue unwillkürlich zu ihrer vollendeten Formenschönheit ausgestalten mag, aber wohl niemals vom blossen Anblick der Torsos völlig befriedigt würde, so mussten die Pythagoreer zu der ihre Metaphysik notwendig ergänzenden und abschliessenden Idee der Einheit (oder Gottheit) als des Urprinzips gelangen, und so müssen wir ihnen auf diesem logischen Gedankengange nachfolgen.

Die moderne Forschung hat es in dieser Frage noch nicht zu einem einheitlichen Standpunkte gebracht. Freilich als unsere Altertumsforschung noch nicht an dem heutigen Hyperkritismus krankte, als es gewissermassen noch nicht zum wissenschaftlichen „guten Ton“ gehörte, möglichst viel zu verneinen oder doch an alles mit einer gewissen nervösen, ätzenden und zersetzenden Zweifelsucht heranzutreten — damals war man so ziemlich einig in der Annahme der pythagoreischen Ureinheit¹⁾. Erst Zeller²⁾ rief diesen Schwärmern sein kategorisches Halt entgegen, und seitdem hat der metaphysische Torso unserer Pythagoreer auch seine kühlen und genügsamen Bewunderer gefunden³⁾, während allerdings auch die ältere Anschauung von der pythagoreischen Gottheit noch heute einzelne Vertreter aufzuweisen hat.⁴⁾

Mit welchem Rechte aber dürfen wir den Pythagoreern eine Ureinheits- oder Gottheitslehre zusprechen? Unsere besten und direktesten Quellen, Philolaus in den erhaltenen Bruchstücken und der berichtstattende Aristoteles, geben uns freilich nicht mit der wünschenswerten, unbezweifelbaren Klarheit eine pythagoreische Gottheitslehre; aber, wenn in irgend einem Punkte des ganzen Systems, so haben wir hier alle Veranlassung, auch die Gewährsmänner zweiter Ordnung, die späteren und im allgemeinen gewiss nicht völlig einwandfreien Berichterstatter, zum

¹⁾ Vergl. A. Böckh, Philolaus 53 u. 147 ff; Ritter, Pythag Phil., 122 ff, 156; E. Reinhold, Beitr. z. Erläut. d. pyth. Metaph., 63 ff., Brandis, griech.-röm. Philos. I, 483 ff.

²⁾ Vgl. Phil. d. Griech. I⁵a 369 u. v. a. St.

³⁾ Es sind dies alle grundsätzlichen Verneiner und ferner diejenigen, die stets vorsichtig nach der jedesmaligen Autorität ihre eigene Überzeugung einzurichten verstehen.

⁴⁾ Vgl. K. Jöel, Z. Gesch. der Zahlenprinzipien i. d. gr. Philos., in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik. 97. Bd. (1890) S. 161 ff.; Chaignet. l. c. II, 12 u. A.

Wort kommen zu lassen. Denn so gewiss die Pythagoreer sich nicht mit den Prinzipien der Gegensätze und der Harmonie auf die Dauer begnügen konnten, sondern geradezu zur Annahme eines Urprinzips gedrängt werden mussten, ebenso wenig konnten sie für diese, zunächst nur als metaphysische und logische Forderung auftretende Theorie sofort den erlösenden Ausdruck finden, konnte ihr Urprinzip sich schon im Momente seiner Offenbarung in das ganze Gewebe der bereits vorhandenen Spekulationen harmonisch einfügen; vielmehr musste es vorerst der weiteren Entwicklung ihres gesamten philosophischen Ideenkreises überlassen bleiben, für die neue Schöpfung das passende Gewand zu wirken, damit sie vor den Augen der prüfenden Nachwelt bestehen könne. Die Idee war aufgetaucht, den rechten Ausdruck für dieselbe sollten erst spätere Generationen gewinnen. In diesem Sinne werden die späteren Berichterstatter zu Interpreten einer altpythagoreischen Doktrin.

Dass diese letztere durch die in manchem Betracht vielleicht fremdartige Einkleidung, in der sie sich uns präsentieren mag, nichts Wesentliches an Geltungswert einbüßen kann, ist für den oben gekennzeichneten Standpunkt selbstverständlich. So glaube ich, dass das angebliche Philolaus-Fragment, das uns Philo (de mundi opif. 23 A) mitteilt, nur dem Gedanken nach (Idee des Urprinzips) auf Philolaus zurückgeht, dass aber der Alexandriner diesen Gedanken unserm Philolaus in einer Fassung in den Mund legt, welche die Autorität des berühmten Pythagoreers für die philonische Gottheitslehre möglichst sichern soll. [An Analogien zu dieser Taktik fehlt es ebensowenig für die damalige Wissenschaft, und speziell für Philo, wie noch für unsere Tage] Philo sagt: *Μαρτυρεῖ δὲ μὲν καὶ Φιλόλαος ἐν τούτοις. Ἐντὶ, γὰρ φησιν, ὁ ἀγεμὼν καὶ ἄρχων ἀπάντων θεὸς εἷς, οὐκ ἑὸν μόνιμος, ἀκίνατος, αὐτὸς ἀντὶ ὁμοῖος, ἄτερος τῶν ἄλλων.* Es ist kaum anzunehmen, dass Philolaus sein metaphysisches Urprinzip zu dieser streng theologischen Fassung fortgebildet habe; darum brauchen wir aber dieses Zeugnis ebenso wenig gänzlich zu verwerfen — was z. B. Schaarschmidt thut — wie wir es als streng philolaisch annehmen können, wie dies Chaignet vorschlägt. Ähnlich zu beurteilen ist Athenagoras leg. p. Chr. 6. S. 25: *Καὶ Φιλόλαος δὲ ὥσπερ ἐν φρονεῖ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειληφθαι λέγων καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ ἀνωτέρω τῆς ὕλης δεικνύει.*

Man kann diese beiden Stellen, so bestimmt sie auch einen philosophischen Monotheismus vertreten, nicht in der hier gebotenen Fassung annehmen (zumal diese weit eher theologischen als metaphysischen Charakter bekundet), aber wir haben darum doch nicht das Recht, sie nun

als völlig unbrauchbar beiseite zu schieben. Mögen unsere Berichterstatter noch so sehr übertrieben, ja selbst mit Absicht Thatsachen entstellt, Wesentliches verschwiegen und dafür Anderes frei hinzuerfunden haben, mag der einzelne Bericht von augenfälligen Ungereimtheiten und offensichtlichen Unwahrheiten strotzen — es bleibt stets ein wahrer Kern, und sei dieser auch nur ein winziges Körnchen, erhalten; dies aber schon um deswillen, damit die sonst angebrachten Fälschungen — die ja immerhin das Körnchen Wahrheit dicht überwuchern mögen — leichter Gehör und Glauben finden, was einer platten Lüge nicht so leicht gelingen möchte. Dieses Körnchen Wahrheit ist aber auch in unsern beiden Zeugnissen nicht zu verkennen. Wenn Philo und Athenagoras auch nirgends die mitgetheilten Worte gelesen, ja wenn sie auch überhaupt keinen Buchstaben einer philolaischen Schrift zu Gesicht bekommen haben, so konnten sie doch unmöglich ohne alle und jede Veranlassung gerade auf den Pythagoreer Philolaus verfallen, als es sich darum handelte, eine Autorität für die eigene Lehre aus früheren Jahrhunderten auszugraben. Irgend ein Anlass muss doch dazu vorgelegen haben, und denken wir uns denselben noch so geringfügig, so war er mindestens durch eine, in engeren oder weiteren Kreisen geläufige Anschauung gebildet, dass der alte Pythagoreer eine Gottheits- oder Einheitslehre oder sonst eine Doktrin vertreten habe, die als ein ungefähres Analogon der monotheistischen These gelten konnte. Und hier haben wir den gesunden und brauchbaren Kern, das kleine Körnchen Wahrheit, das für unsere Betrachtung nicht nur von einer gewissen, sondern geradezu von grundlegender Bedeutung ist. Philolaus hat — gleichviel wann und wo und in welcher besonderen Form — eine Einheitslehre vertreten, und zwar eine Einheitslehre von solcher Art, dass sie späteren Monotheisten, wenn nicht geradezu als Schablone, so doch als ein ungefähres Analogon zu ihrer eigenen Lehre dienen konnte. (Schon weniger bedenklich erscheint die bei Stob. Ecl. I, 43, 2. S. 714 berichtete klare Formulierung einer archytäischen Gottheitslehre; denn mit diesem Spätpythagoreer konnte die Prinzipienlehre bereits zur Eingottheitslehre ausgereift sein.) —

Sämtliche uns überkommenen Berichte über eine pythagoreische Urprinzipslehre lassen sich nach bestimmten Kategorien gruppenweise zusammenordnen, und zwar können wir zunächst zwei Hauptgruppen unterscheiden, erstlich eine Gruppe von Berichten, die von einer ausgesprochenen Gottheitslehre handelt, ohne diese in direkten Zusammenhang mit der engeren Metaphysik — Zahlen- oder Gegensatzlehre — zu bringen. [Diese Gottheitslehre, welche im günstigsten Falle eine Abzweigung, vielleicht auch

eine spätere Fortbildung der Urprinzipstheorie, darstellt, ist freilich von vielen Neuerern ungebührlich betont und geradezu als die Spitze der pythagoreischen Metaphysik hingestellt worden. Das war gewiss zu weit gegangen und rief naturgemäss, wie oben angedeutet, Opposition hervor. Aber auch diese Opposition ging zu weit, indem sie die ganze Theorie nur wegen der falschen Flagge, unter der sie segelte, nur weil es einzelnen übereifrigen Forschern gefallen hatte, den zweifellos echten und gesunden Kern in einer befremdlichen Hülle zu präsentieren, desavouierte. Da nun aber in den neuesten und bekanntesten Darlegungen die ganze Frage fast ausschliesslich als pythagoreische „Gottheits-“ und nicht, wie es richtiger wäre, als Urprinzipslehre in rein metaphysischem Sinne, behandelt wird, so musste auch unsere Erörterung hiervon als der bekannteren Seite der Frage ausgehen, um sich dann erst dem eigentlichen Problem, der pythagoreischen Theorie eines Urprinzips überhaupt, zuzuwenden.] Diesem eigentlichen Problem aber nähern wir uns in der Betrachtung der zweiten Gruppe der uns erhaltenen bezüglichlichen Berichte. Darunter begreife ich alle diejenigen Angaben, welche ein Urprinzip nicht schlechthin als Gottheit und ohne jeglichen Zusammenhang mit anderweitigen metaphysischen Theorien darboten, sondern jenes in mehr oder minder direkte Verbindung mit der Gegensatz- oder Zahlenlehre bringen. Es bleibt dabei — von unserem oben bezeichneten Standpunkte — fast gleichgültig, ob sich uns das Urprinzip unter diesem oder jenem Titel, als *θεός*, *θεῖον*, *μονάς*, *ἕν* oder sonstwie präsentiert: wenn wir nur überhaupt ein metaphysisches Urprinzip zu erkennen vermögen.

In diesem Betracht dürfen wir erstlich alle Äusserungen über das „Eins“ als „Wesenheit“ oder „Anfang“ alles Seienden¹⁾ — wenn sich auch gerade diese Theorie noch am wenigsten von ihrem eigentlichen Nährboden, der Zahlenlehre, entfernt — als die Ansätze zu einer metaphysischen Urprinzipslehre ansehen, die dann freilich schon in der oben kurz besprochenen Lehre von der ursprünglichen Einheit und der aus ihr hervorgegangenen Zweiheit, als des Repräsentanten der Vielfältigkeit überhaupt, zu einer schärferen Formulierung gelangt ist. Denn so wenig diese Lehre von der Einheit und der unbestimmten Zweiheit eine ursprüngliche, ja überhaupt eine Theorie des älteren Pythagoreismus bildet,²⁾ so gewiss haben wir darin erstlich eine pythagoreische, wenn auch relativ späte, und zweitens eine völlig logische, korrekte Fort-

¹⁾ Vgl. die obige Ausführung.

²⁾ Wie ich Zeller (Ia⁵ 369 u. ö.) ohne Weiteres einräume.

bildung der Zahlenlehre in der Richtung einer Urprinzipienlehre zu sehen.¹⁾

Wollten wir aber selbst von diesen nur kurz gestreiften Andeutungen und Hinweisen auf eine monistisch sich entwickelnde pythagoreische Metaphysik — die sich noch bedeutend erweitern und vertiefen liessen — etwa auf Grund der nicht ganz einwandfreien Überlieferung völlig absehen, so blieben uns noch zwei Zeugnisse, welche schon für sich genommen unsere Annahme eines Urprinzips als richtig zu bestätigen geeignet sind. Es ist dies erstens die bereits oben citierte Angabe des Syrian z. Arist. Metaph. XIV, 1. 925 b 23, welche mit überraschender Unzweideutigkeit den Philolaus über seinen Prinzipien der Grenze und der Unbegrenztheit ein Urprinzip annehmen lässt, das, in unanfechtbar echter, altpythagoreischer Ausdrucksweise *τῶν πάντων ἀρχή* genannt wird. Dass es unserem Berichtstatter gleichzeitig beliebt, das philolaische Urprinzip als *θεός* zu bezeichnen — ein Ausdruck, den Philolaus wohl nicht selbst gebraucht hat — kann für unsere, durch Präzision bei aller Knappheit des Ausdrucks sich entschieden empfehlende Stelle nicht direkt als Verdachtsmoment ins Gewicht fallen. Nach dem Früheren wissen wir, wie derartige Modernisierungen älterer Theoreme zu beurteilen sind.²⁾

Wenn nun ferner Proclus³⁾, im direktesten Anschluss an die philolaische Gegensatzlehre, die, hier freilich platonische, Begründung gibt, Gott sei es, der die Gegensätze des Begrenzenden und des Unbegrenzten erzeugt habe, so gewährt uns dies, in Verbindung mit der letzteiterten Angabe Syrian's, eine höchst interessante Beleuchtung der uns beschäftigenden Frage. Syrian also hatte mit absoluter Unzweideutigkeit den Philolaus ein Urprinzip lehren lassen, dieses aber nicht nur als *ἀρχή πάντων*, sondern gleichzeitig als *θεός* bezeichnet. Wir sahen uns veranlasst, die Tatsache eines philolaischen Urprinzips unter dem Titel des „Anfangs alles Seienden“ ebenso unumwunden anzunehmen, wie wir die Bezeichnung *θεός* von der Hand weisen mussten. Beide Momente unserer Auffassung aber, das positive, wie das negative, erhalten ihre Bestätigung in der Angabe des Proclus. Was mochte diesen wohl veranlassen, an die philolaische Gegensatzlehre den platonischen Zusatz anzuschliessen, dass ein über dem Gegensätzlichen Erhabenes die Urgünde der Dinge hervorgebracht

¹⁾ Vgl. die obige Ausführung und bes. die im Anhang folgende genaue Besprechung der pythag. Prinzipienlehre.

²⁾ Ähnlich Syrian ibd. 927 a 19 von dem Pythagoreer Kleinias.

³⁾ Plat. Theol. S. 132 m.

habe? Doch wohl nur die Beobachtung, dass auch der Pythagoreer seine Gegensätze — in irgend einer Weise — weiter abgeleitet hatte. Dies ist das positive Moment. Als negatives, nicht minder wertvolles Moment gilt mir der Umstand, dass Proclus dem Urprinzip seinen platonischen Charakter als der „Gottheit“ belassen, dass er nicht, wie Syrian, diesen naheliegenden Begriff ohne Weiteres dem Philolaus unterschob, sondern sich vorsichtig damit begnügte, anzudeuten, dass Plato sein Urprinzip als *θεός* definiert habe. Es dürfte also Proclus erstlich von einer philolaischen Urprinzipslehre und weiterhin auch dies gewusst haben, dass Philolaus sein Urprinzip nicht als „Gottheit“ gefasst hat. Folgen diese Erwägungen auch nicht ohne Weiteres aus der Proclus-Stelle allein, so erhalten sie schon durch Heranziehung der Angabe Syrian's, noch mehr durch die zahlreichen Bemerkungen über das „Eins“ als „Anfang alles Seienden“ u. s. w., ihre Bestätigung fast bis zur Evidenz. Am wertvollsten sind uns hier, wie bemerkt, die direkten Angaben, Philolaus habe über seinen Gegensätzen ein einheitliches Prinzip gefunden, und es dürfte schwer fallen, diese gut überlieferten und völlig unzweideutigen Quellen als nichtig und wertlos zu erweisen. Zeller wenigstens, dem diese Notizen natürlich unbequem sind, ist dies durchaus nicht gelungen, wenn er ausführt¹⁾: „Wenn endlich Philolaus auch gesagt hat, die Gottheit habe Grenze und Unbegrenztheit hervorgebracht, so ist damit freilich vorausgesetzt, dass alles auf die göttliche Ursächlichkeit zurückzuführen sei; da aber nicht angegeben wird, wie Gott die Urgründe hervorbrachte und wie er sich zu ihnen verhält, so hat auch dieser Satz nur den Charakter einer religiösen Voraussetzung und philosophisch angesehen drückt er nur dies aus, dass Philolaus den Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten nicht weiter abzuleiten gewusst hat“ u. s. w. Irrig ist vor allem der hier eingenommene Standpunkt und demzufolge die sich daraus ergebenden Deduktionen. Zeller redet bezeichnenderweise nie von einem philolaischen Urprinzip — als welches es ja schon das Eins in seiner Betonung als „Anfang des Seienden“ hätte nehmen müssen — sondern stets nur von der „philolaischen Gottheit.“ Damit aber soll diese ganze Theorie von vornherein verdächtigt werden; der ominöse Titel — an den sich Zeller gerade in diesem Falle merkwürdigerweise gebunden glaubt — soll sofort die erforderliche skeptische Stimmung erzeugen, ohne die ja kein Kritiker unsere Theorie zurückweisen kann. Wir haben aber gesehen, dass wir ganz und gar nicht an den Titel des „Göttlichen“ gebunden sind, dass wir vielmehr da, wo sich die

¹⁾ Ia⁵ 375.

philolaische Ureinheitslehre unter diesem Titel präsentiert, die Sache zwar für den Pythagoreer zu retten, den ominösen Ausdruck aber auf Rechnung der Berichterstatter zu setzen haben. Es braucht also gar nicht „Alles auf göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt“ zu werden, wie Zeller folgert; vielmehr geht nach Philolaus alles auf eine einheitliche Ursächlichkeit überhaupt — gleichviel, unter welchem Titel — zurück. Nur Verlegenheit und Ratlosigkeit konnte aber den sonst so behutsamen Zeller zu der sonderbaren Schlussfolgerung verleiten: da nicht angegeben sei, wie Gott die Urgründe hervorgebracht habe und wie er sich zu ihnen verhalte, habe unser Satz lediglich den Charakter einer religiösen Voraussetzung. Aber folgt denn aus unseren Angaben, dass Philolaus nicht abzuleiten gewusst habe, wie die Urgründe aus dem gemeinsamen Prinzip hervorgegangen seien, und dieses sich zu jenen verhalte? Um eine solche Folgerung zu unternehmen, müssten wir vor allem über eine genaue, vollständige und in sich abgerundete philolaische Darstellung der Prinzipienlehre verfügen, und nicht nur über einzelne, unvollständige, aus ihrem ehemaligen Zusammenhang völlig losgelöste Aphorismen. Und selbst wenn wir annehmen dürften, Philolaus habe die Ableitung der gegensätzlichen Urgründe von dem Urprinzip und ihr Verhältnis zu einander nicht genauer zu erklären gewusst, so erhielte die ganze Theorie dadurch immer noch nicht den „Charakter einer religiösen Voraussetzung“. Es müsste denn gerade eine unabweisbare Forderung von dem damaligen philosophischen Standpunkte sein, dass ein Metaphysiker sich nicht bei seinen positiven, wenn auch unfertigen Philosophemen habe beruhigen können, vielmehr unter allen Umständen eine, sein eigenes Gefühl ergänzende und beruhigende Schlussformel habe anstreben und also, in unserem Falle, von dem freien und unendlichen Gebiete rein metaphysischer Spekulation in die allzeit offenen, tröstenden Arme der Religion sich habe flüchten müssen. Das wäre aber für unseren Philolaus nicht nur keine unabweisbare Forderung, sondern geradezu eine höchst gewaltsame und unbillige Verkennung seines hohen, wahrhaft philosophischen Gedankenfluges. Charakterisierende Belege in diesem Sinne bietet unsere gesamte Betrachtung an vielen Orten.

Fragen wir uns nun, wie sich die moderne Forschung zu unserem Probleme stellt, so steht, wie oben erwähnt, die Mehrzahl unserer heutigen Gelehrten auf dem Zeller'schen Boden, d. h. sie verneint die Zulässigkeit des Gottesbegriffs und übersieht dabei völlig die Thatsache des, mindestens philolaischen, Urprinzipsbegriffs. Mit diesen Gegnern brauche ich mich nicht im Einzelnen auseinanderzusetzen, da hier überhaupt von

einer Einzelheit nicht die Rede sein kann. Wichtiger erscheint mir eine Modifizierung derjenigen Ansichten, welche zwar dem Grundgedanken nach, d. h. in der Annahme eines pythagoreischen Urprinzips schlechthin, mit uns übereinstimmen, in Einzelheiten jedoch wieder recht wesentliche Abweichungen unter einander sowohl, als von unserer Formulierung speziell aufweisen. — Schon Boeckh¹⁾ ging in seiner Annahme des pythagoreischen Urprinzips als der philolaischen „Gottheit“ — ebenso wie in seiner Verfechtung der Lehre von der Einheit und Zweiheit — entschieden zu weit und bot eben damit den Späteren eine nur allzu bequeme Handhabe zur Bekämpfung dieser Theorie überhaupt. Unser Standpunkt ist in dieser Beziehung bereits oben des Näheren charakterisiert. Ähnlich fehlten Reinhold und Brandis.²⁾ — Eine eigenartige, aber einseitig übertriebene Vorstellung zeigt Ritter, wenn er z. B. sagt³⁾, „dass die pythagoreische Lehre zwar von einem obersten Prinzip ausging, aber dieses doch nicht streng von den abgeleiteten Prinzipien, die im Gegensatz mit einander stehen, unterschied, sondern das eine Glied des Gegensatzes als das oberste Prinzip betrachtete, welches zugleich sich selbst und das ihm entgegenstehende Glied in sich enthielt.“ Ritter denkt hier offenbar an das, der Ureinheit allerdings näher verwandte, Prinzip der Grenze. Während sich nun diese Auffassung noch nicht wesentlich von dem wahren Thatbestand entfernt, ist hingegen die Ritter'sche Vorstellung entschieden irrig, wenn er die pythagoreische Metaphysik geradezu zum ausgesprochenen Monismus zu stempeln sucht und es verwunderlich findet⁴⁾, „wie der Schein (!) in der pythagoreischen Lehre entstehen konnte, dass sie zwei Prinzipien annähme, während sie doch nur eins als den Grund aller Dinge betrachteten . . .“ Ritter verkannte aber den wahren Charakter der pythagoreischen Metaphysik als eines im Grunde durchaus dualistischen Systems, das sich in Philolaus erst ganz allmählich zu einer monistischen Spitze durchzuringen beginnt, aber selbst in seinen späteren Formen, wo sich der Einheitsgedanke eine äusserlich scharf markierte, führende Stelle erobert hat, den tiefen dualistischen Grundzug niemals ganz abzustreifen vermochte. Die allzu scharf betonte Identität des einen der beiden Urgründe, nämlich der Grenze oder Einheit, mit dem führenden Urprinzip, verleitete Ritter sodann auch zu der irrtümlichen Gleichsetzung dieses Urprinzips mit dem

¹⁾ a. a. O. 147 ff.

²⁾ a. d. a. O.

³⁾ Pythag. Philos., 122.

⁴⁾ ebda. S. 149.

Centralfeuer.¹⁾ Da dieses aber körperlicher Natur ist²⁾, wird diese Vermutung sofort hinfällig. Die weitere Annahme Ritter's³⁾, die Pythagoreer hätten eine „Entwicklung Gottes in der Welt“ gelehrt, ist schon darum abzuweisen, weil das Urprinzip des älteren Pythagoreismus nicht mit der „Gottheit“ identisch ist⁴⁾. — Röth⁵⁾ ist zwar für die Annahme einer pythagoreischen Urgottheit, versetzt dieselbe aber leider in das andere Urprinzip, nämlich das Unbegrenzte, und stattet dieses — das ihm gleichbedeutend ist mit dem „Äther“ — mit Intelligenz und Willen aus. — Der Wahrheit näher kommt Chaignet⁶⁾ mit seiner Interpretation: „les pythagoriciens ne commençaient pas par les contraires: au dessus des contraires ils posaient un principe supérieur“. Doch muss dem gegenüber betont werden, dass die Pythagoreer nur im metaphysischen Sinne, nicht aber zugleich zeitlich — wie Chaignet anzunehmen scheint — von dem Urprinzip „ausgingen“.

Gegenüber diesen mannigfachen Ansichten neuerer Forscher über einen sehr wesentlichen, ja den fundamentalen Teil der pythagoreischen Metaphysik, sei eine zusammenfassende Rekapitulation und Vertiefung der schon gewonnenen Anhaltspunkte zur Erhärtung unserer besonderen Interpretation verstattet. — Die Theorie der gegensätzlichen Prinzipien erheischte als allein befriedigenden und logischen Abschluss eine Ureinheitslehre, die freilich zunächst nur geahnt und in mystisch dunklen Andeutungen wiedergegeben worden sein mag, die sich aber im Verlaufe der Entwicklung der pythagoreischen Metaphysik zu der entschiedenen Formulierung als eines über den Gegensätzen erhaben thronenden, diese in sich umfassenden und aus sich herausgebenden Urprinzips durchringen musste. Nunmehr — also erst in einem verhältnismässig späten Entwicklungsstadium — konnte dieses oberste Prinzip zu der Fassung einer metaphysischen, transcendentalen Gottheit gelangen. Es hiesse den entwicklungsgeschichtlichen Charakter der gesamten pythagoreischen Prinzipienlehre gründlich verkennen, wollte man diese mit der Aufstellung der Urprinzips-theorie, oder gar der metaphysischen Gottheitslehre, beginnen und erst aus ihr die Lehre von den Gegensätzen herausschälen lassen.

¹⁾ Pythag. Phil. 113 f, 119 ff, 156 ff; Gesch. d. Phil. I, 387 f; 393 f; ebenso Schleiermacher (Gesch. d. Philos.) und selbst einige Neuere.

²⁾ Vgl. d. folg. Ausführung über die Weltentstehung.

³⁾ Pythag. Phil., 149 ff, 154, 158; Gesch. d. Phil. I, 398 ff, 436.

⁴⁾ Vgl. auch Brandis, Rh. Mus. v. Brandis u. Niebuhr II, 227 ff; Zeller Ia⁵ 376 ff.

⁵⁾ Uns. abdl. Philos., 837 u. ö.

⁶⁾ Pythagore et la philos. pythag., II, 12.

Denn, ganz abgesehen von der scharfen, fast ausschliesslichen Betonung der Gegensatzlehre seitens des Philolaus selbst, konnten die Pythagoreer die Idee einer allumfassenden, alles bewirkenden Gottheit nicht urplötzlich erfassen und sofort an die Spitze ihres Systemes stellen; sie mussten zunächst die Grundeigenschaften alles Seienden sinnlich percipieren, für diese, in derselben Art wie die altjonischen Physiker, eine prägnante Formel herausarbeiten, und erst nachdem die letztere völlig durchdacht, abgeklärt und ausgereift war, konnte sie späteren Vertretern der Schule die Brücke bilden zur Gewinnung einer neuen metaphysischen Idee. Die metaphysische Gottheitsidee ist der edle Sprosse der Gegensatzprinzipien. Unser wertvoller Zeuge Syrian¹⁾ hat dies vielleicht verkannt, wenn er die Philosophen, und speziell Philolaus, „nicht mit dem absolut Entgegengesetzten beginnen“ lässt, und möglicherweise ist ihm darin Chaignet²⁾ gefolgt; doch konnten Beide dieses „Beginnen“ auch in rein metaphysischem — nicht direkt zeitlichem — Sinne geben wollen.

Ist aber auch die Idee der metaphysischen Gottheit, wie gezeigt, ein späteres Entwicklungsprodukt, so brauchte sie darum nicht gerade aus der ebenfalls späteren Lehre von der Einheit und Zweiheit hervorzugehen³⁾, vielmehr könnten beide Theorien auf dem weiten Boden pythagoreisch-metaphysischer Spekulation selbständig neben einander emporgeblüht sein⁴⁾.

Schliesslich noch ein Wort zur Beurteilung unserer hergehörigen Quellen. Zeller möchte die späteren Berichte — aber nur soweit sie für unsere Theorie zeugen — ihres „eklektischen“ Charakters wegen von vornherein desavouieren. Doch es hiesse, das Kind mit dem Bade ausschütten, wollte man diesen Eklektikern alle und jede Gewährung rundweg absprechen. Denn auch sie können — bei aller Tendenz nach, häufig kritiklosem Zusammentragen und selbst willkürlicher Ausdeutung und Abrundung ihres Materials — nicht schlechthin aus dem Leeren schöpfen, nicht ohne einen, mehr oder minder positiven, Anhaltspunkt an die Umformung des ihnen Überkommenen herangehen. Wenn also z. B. ein Proclus, ein Syrian, ein Philo, ein Athenagoras u. A. mit grösster Bestimmtheit und allen Anzeichen der Glaubwürdigkeit den Philolaus als Vertreter einer Ureinheitslehre bezeugen, so sollen wir einerseits nicht un-

¹⁾ a. a. O.

²⁾ a. a. O.

³⁾ Wie Zeller 360 ff. auf Grund neupythagoreischer und neuplatonischer Zeugen annimmt.

⁴⁾ Über das genauere mutmassliche Verhältnis dieser beiden Theorien s. d. Anhang II.

bedingt auf die Authentie des etwa als philolaisch berichteten Wortlautes bauen, müssen aber andererseits zum Mindesten dies daraus entnehmen, dass unsere Berichterstatter ihre Angaben auf eine, wenn auch nur mündliche und unklare, so doch positive Überlieferung gründeten, wonach Philolaus — in der weitesten Fassung — ein einheitliches Urprinzip über seinen Gegensätzen gekannt und gelehrt habe. Wir verzichten gern auf jede genauere Formulierung dieser Theorie, halten aber umso nachdrücklicher an der Thatsache dieser letzteren fest.

Was beweist uns aber die aristotelische Notiz¹⁾, Anaxagoras sei der Erste gewesen, welcher den Geist vom Stoffe unterschied? Das heisst doch bloss, dass Anoxagoras den erlösenden Ausdruck in voller Klarheit für ein Philosophem gefunden hat, das längst vorgeahnt und in den mannigfachsten Symbolisierungen angedeutet sein konnte. Sollte aber Aristoteles²⁾ darum, wie Zeller annimmt³⁾, „die Pythagoreer zu denen rechnen, welche kein anderes, als das sinnliche Sein gekannt haben“ — was nicht ohne Weiteres aus der citierten Stelle zu schliessen ist — so fragt es sich zunächst, welche Pythagoreer Aristoteles wohl dabei im Auge gehabt hat. Denn es ist nicht als ausgemacht anzusehen, dass unser Theorem von allen Pythagoreern, zumal in der frühesten Epoche, gekannt worden sei; dass aber Aristoteles nicht einheitlich, d. h. entweder nicht stets von denselben Pythagoreern, oder aber nicht mit absoluter Genauigkeit, berichtet, ist leichtlich zu erweisen.⁴⁾

Bleiben wir also bei der ursprünglichen, durch Hyperkritik noch nicht angekränkelten Interpretation der pythagoreischen Prinzipienlehre; hemmen wir nicht willkürlich den hohen Gedankenflug unserer Philosophen, indem wir ihnen ein kalt-nüchternes, an Halbheit und Unlogik krankendes System aufzwingen und die metaphysische Gottesidee ganz und gar aberkennen, die ja selbst nach Zeller⁵⁾ „als religiöse Idee die grösste Bedeutung für sie hatte.“

¹⁾ Metaph. I, 3. 984 b 15.

²⁾ Metaph. I, 8. 989 b 29.

³⁾ I^a 369.

⁴⁾ Vgl. die obige Darstellung der Zahlenlehre und bes. den Anhang I.

⁵⁾ I^a 457 oben.

Zweiter Abschnitt.

Die pythagoreische Kosmologie.

Neuntes Kapitel.

Die Lehre von der Weltbildung.

Im engsten Zusammenhange mit der Ureinheitslehre steht die Lehre von der Weltbildung. Es ist sehr wohl möglich, dass den Pythagoreern gerade bei ihren kosmogonischen Spekulationen die Idee des Ureinen, als des Welterschöpfers, aufging, oder doch die erste Anregung dazu gegeben wurde. Doch hören wir zunächst unsere Quellen. Von Philolaus sind uns nur knappe, aber wertvolle Andeutungen über die Entstehung des Kosmos erhalten bei Stobaeus Ecl. I, 16, 7. S. 360: *ὁ κόσμος εἷς ἐστίν . ἤρξατο δὲ γίγνεσθαι ἄχρι τοῦ μέσου*; ibid. S. 468: *τὸ πρῶτον ἀρμυσθὲν ἐν τῷ μέσῳ τὰς σφαίρας ἐστία καλεῖται*¹⁾, „Die Welt ist Eine; sie begann zu werden von der Mitte aus.²⁾.. Das erste Gebilde in der Mitte der (Welt-)Kugel heisst *ἐστία*, Herd des Weltalls.“ Darnach könnte man versucht sein, eine allmähliche Bildung der Welt anzunehmen; doch erweist sich diese Auffassung nach andern, noch anzuführenden Berichten als unhaltbar. — Das Erstgewordene haben wir uns als Feuer zu denken, wie schon mit *ἐστία* angedeutet und anderwärts klar ausgesprochen wird. — Diese wenigen Worte bilden das gesamte Material zur Rekonstruktion einer spezifisch philolaischen Kosmogonie, sind aber für diesen Zweck unzureichend.

Aristoteles bietet uns Ausführlicheres, aber noch immer nicht den genauen und zweifellosen Aufschluss. Metaph. XIV, 3. 1091 a 13: *οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι πότερον οὐ ποιοῦσιν ἢ ποιοῦσι γένεσιν οὐδὲν δεῖ διατάζειν,*

¹⁾ Vgl. Placita philos. III, 11.

²⁾ ἄχρι kommt hier zur Bedeutung von ἀπὸ, „von — aus“. Vgl. die spätere Besprechung im Kapitel 20.

φανερῶς γὰρ λέγουσιν ὡς τοῦ ἐνὸς συνθαιθέντος, εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χοιᾶς εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν, εὐθὺς τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἴλκετο καὶ ἐπεραίνεται ὑπὸ τοῦ πέρατος; Met. XIII, 6. 1080 b 20: ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἐν συνέσει ἔχον μέγεθος, ἀπορεῖν εἰκόσιν. „Ob die Pythagoreer eine Entstehung lehren oder nicht, darüber ist nicht zu streiten; denn sie sagen es deutlich, dass, als das Eins zusammengetreten — sei es aus Ebenen, oder aus Flächen, oder aus Samen, oder aus Bestandteilen, die sie nicht anzugeben wissen — sofort die nächstgelegenen Teile des Unbegrenzten angezogen und von der Grenze begrenzt wurden.“ „Wie aber das erste Eins zusammentrat, das doch Ausdehnung besitzt, scheinen sie nicht zu wissen.“ Die Interpretation bietet hier, soll sie nicht gar zu dürr und nichtssagend, aber auch nicht allzu ausschweifend und phantastisch sein, nicht geringe Schwierigkeiten, und es mag dieser Umstand der folgenden breiten und scheinbar nicht völlig zielsicheren Betrachtung zugut gehalten werden.

Was zunächst das Verhältnis der aristotelischen zu den philolaischen Angaben betrifft, so ist ein direkter Zusammenhang zwischen ihnen — etwa in dem Sinne, dass Aristoteles die ausführliche Darlegung der philolaischen Lehre vor Augen gehabt hätte — nicht zu erweisen; ebenso wenig aber ein Widerspruch. Immerhin machen es gewisse Anzeichen wahrscheinlich, dass Aristoteles gerade hier nicht, oder doch nicht ausschliesslich, einer philolaischen Schrift gefolgt sein kann¹⁾. Lässt sich nun aus der besonderen Form der aristotelischen Berichterstattung (*φανερῶς γὰρ λέγουσιν* u. a.) entnehmen, dass sich Aristoteles hier besonders um die Gewinnung von Material bemüht und, was er an solchem aufgefunden, möglichst genau — jedenfalls sogar unter Wahrung der pythagoreischen Termini — wiedergegeben hat, so erhöht sich dadurch der Wert seiner Angaben, als eines selbständigen und fast authentischen Zeugnisses, recht wesentlich.

Als pythagoreische Termini fasse ich sämtliche Ausdrücke, die Aristoteles als Berichterstatter gebraucht hat, also: „Das Eins trat zusammen“, „es wurden sofort die nächstgelegenen Teile des Unbegrenzten angezogen und von der Grenze begrenzt“ und: „Das erste Eins“. Das Alles klingt derart ursprünglich, schulgemäss, ja fast formelhaft und zeigt so wenig von spezifisch aristotelischer Terminologie, dass wir es als gut pythagoreisch hinnehmen und damit in gleicher Weise verfahren dürfen, als seien es die goldenen Lettern eines pythagoreischen Originalberichtes.

¹⁾ Näheres s. in der folgenden Ausführung u. bes. im Anhang I.

Stellen wir nun, so weit möglich, eine Parallelbetrachtung der beiderseitigen Darstellungen an. Philolaus: „Die Welt begann zu werden von der Mitte aus“; Aristoteles: „Das Eins trat zusammen“. Zusammenfassung: Der erste Akt der Welterschöpfung war die Bildung des Eins im Centrum des Kosmos. — Philolaus: „Das erste Zusammengefügte“¹⁾; Aristoteles: „Das erste Eins, welches Ausdehnung besitzt“. Zusammenfassung: Indem sich der Mittelpunkt (des nachmaligen Weltalls) zusammenschloss, entstand das erste Gebilde mit Ausdehnung. Abweichungen der beiderseitigen Berichte: Philolaus betont zweimal die Mitte des Kosmos, wo die Welterschöpfung einsetzte, Aristoteles lässt sie ganz unerwähnt; Philolaus beschränkt sich darauf, den Anfang der Welterschöpfung hervorzuheben, Aristoteles legt den grösseren Nachdruck nicht auf die Entstehung des „ersten Eins“, sondern auf die Begrenzung des *ἄπειρον*, d. h. scheinbar nur der „nächstgelegenen Teile“ desselben; Philolaus spricht von einem „ersten Zusammengefügte“, Aristoteles lässt sein Erstes (Eins) „zusammentreten“.

Man halte diese eingehende sprachliche Untersuchung nicht für Spielerei oder gehaltloses Spintisieren: wollen wir zu einer nur einigermaßen abgerundeten Vorstellung der pythagoreischen Kosmogonie durchdringen, so sind wir, bei der äusserlichen Knappheit und Dürftigkeit der uns zu Gebote stehenden Quellen, auf ein tieferes Eindringen in dieselben, auf eine möglichst rationelle Ausschöpfung und Verwertung aller, auch der scheinbar geringfügigsten Momente angewiesen; die innere Berechtigung zu diesem Verfahren entnehmen wir aber dem besonderen Charakter unserer Berichte, als authentischer, bis zur Formelhaftigkeit echt pythagoreischer Fassungen.

Wir beginnen unsere Interpretation der verschiedenen pythagoreischen Termini mit dem *συνίστασθαι* des Aristoteles. Dass wir nun diesen Ausdruck als einen ursprünglichen Terminus unserer Philosophen, und nicht etwa als blosser, mehr oder minder willkürliche Kopie eines solchen, aufzufassen haben, ergibt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit erstlich daraus, dass Aristoteles seine Nachricht mit einem scharfen Anführungszeichen (die Pythagoreer „sagen deutlich“) einleitet, sodann aus der absichtlichen zweimaligen Setzung des gleichen Ausdrucks (. . . nachdem das Eins „zusammengetreten“ . . . wie aber das erste Eins „zusammentrat“).

¹⁾ Über die von Zeller angenommene Lesart *ἀρμολογῶν τὸ ἐν ἐν κτλ.* vgl. die genauere Besprechung des Verhältnisses unserer beiden Gewährsmänner im Anhang I.

Diese letztere Beobachtung wird aber erst dadurch beweiskräftig, dass das *συνιστάσθαι* offenbar nicht ein naheliegender, dem Berichterstatter sich gewissermassen von selbst aufdrängender, sondern im Gegenteil eine aus der gewöhnlichen, selbst der philosophischen Sprache herausfallender Ausdruck ist; dass er unzweifelhaft einen schulgemässen Terminus darstellt, mit dem sich eine ganz eigengeartete philosophische Vorstellung verknüpfen musste. Hätte Aristoteles bloss so ungefähr von einer pythagoreischen Kosmogonie gehört, dann hätte er zweifellos viel eher Ausdrücke wie „entstehen“, „sich bilden“ u. dgl. — also gewöhnliche, naheliegende, allgemeinere Ausdrücke — gebraucht als das tief philosophische „Zusammentreten“. Welche pythagoreische Vorstellung konnte aber der These zugrunde liegen: „Das Eins trat zusammen“? „Zusammentreten“ besagt mehr als „Entstehen“ oder „Sichbilden“; es drückt gleichzeitig eine gewisse Selbständigkeit oder Autonomie der Handlung aus. Sollen wir aber nun annehmen, die Pythagoreer hätten Dasjenige, woraus das Eins sich bildete, d. h. also die Urmaterie, aus freier Entschliessung, ohne irgend welchen Anstoss von aussen, „zusammentreten“ lassen? Sollen wir, mit anderen Worten, annehmen, unsere Philosophen hätten ihre Urmaterie mit Verstand und Willen ausgestattet? Gewiss nicht. Nach allem, was wir über einen pythagoreischen Weltstoff erfahren, ist er eine tote, geist- und formlose Masse¹⁾. (Es ergibt sich somit eine interessante Problemstellung: die gesamte Urmaterie erscheint als durchaus geistlos und jeder Selbstäusserung baar; das „erste Eins“ aber „tritt zusammen“, d. h. also ein Teil des Urstoffs — denn auch das „erste Eins“ geht natürlich aus dem Einen, grossen Urstoff hervor — bekundet scheinbar eigene Initiative. Unsere Interpretation wird dieses Problem zu lösen versuchen.) Diese also muss, trotz des (selbständigen) „Zusammentretens“ des Eins, von aussen beeinflusst worden sein.

Was aber konnte den ersten Anstoss zur Bildung des „Eins“ geben? Die Antwort ist in unserer Stelle selbst gegeben. Nachdem das Eins zusammengetreten, heisst es, wurden sofort die nächstgelegenen Teile des Unbegrenzten von der Grenze erfasst und begrenzt. Nehmen wir einen bei aller Unbestimmtheit durchweg gleichartigen Urstoff an — und so lange wir nicht das Gegenteil erfahren, bleibt dies selbstverständliche Voraussetzung — so musste, ebenso gut wie die dem Eins nächstgelegenen Teile, auch derjenige Teil des Unbegrenzten, aus dem sich

¹⁾ Nur für Röth (a. a. O.) ist die Urmaterie zugleich das Urprinzip; Näheres über das Wesen der pythagoreischen Materie im Anhang II.

das Eins selbst bildete, von der Grenze erfasst worden sein. Also bildet das „Zusammentreten des Eins“ nicht den ersten und ursprünglichsten Akt der Welterschöpfung — da es an sich unerklärt bliebe — vielmehr musste dem Zusammentreten des Eins eine Beeinflussung — „Anziehung“, „Zusammenziehung“, ebenso wie bei den dem Eins benachbarten Teilen der Urmaterie — des dann das Eins ausmachenden Grundstoffes vorangegangen sein. Dieser, eigentlich erste Akt der Welterschöpfung ist in der aristotelischen Darstellung übergegangen, oder als aus dem Übrigen sich von selbst ergebend vorausgesetzt.

Das wunderbare, welterschöpferisch sich offenbarende Wesen aber, heisst hier schlechthin *πέρας*, Grenze. Erwägen wir nun, welche gewaltigen Attribute diesem formen- und lebenspendenden, den gesamten Kosmos kräftig durchdringenden Wesen zukommen müssen, während wir hier nur den bescheidenen Titel „Grenze“ vorfinden, so ergibt sich daraus der natürliche Schluss, dass mit diesem Titel lediglich des Verhalten jenes Wesens dem noch ungewordenen und dem werdenden Kosmos gegenüber, nicht aber zugleich das Sein desselben in seinem tiefinnersten Grunde, bezeichnet ist. Soviel aber ersehen wir selbst aus unserer knappen Angabe, dass das welterschöpferische Wesen eine enorme Bedeutung auch für den geschaffenen Kosmos, ja für den Bestand aller Dinge und alles Geschehenes, mithin aber auch für die pythagoreische Philosophie und speziell Metaphysik, gehabt haben muss. Das welterschaffende Wesen ist, um es kurz herauszusagen: das pythagoreische Urprinzip. Mag auch die pythagoreische Vorstellung gerade hier, in der Kosmogonie, noch so unklar und verworren gewesen sein: sobald sich unsere Philosophen daran begaben, aus dem mit Gegensätzen behafteten Urstoffe beharrende Einzeldinge und aus diesen einen einheitlichen Kosmos (vgl. *ὁ κόσμος εἰς ἓστιν*) entstehen zu lassen, bedurften sie nicht nur einer schöpferischen, d. h. hier begrenzenden Kraft, sondern auch eines über den Gegensätzen Erhabenen, diese in sich Umfassenden, kurz eines Urprinzips.

Es ist nun, wie oben angedeutet, sehr wahrscheinlich, dass die Kosmogonie die direkte Veranlassung zur Bildung der Ureinheitsidee gegeben hat. Denn — unbeschadet der Annahme, dass unsere Philosophen auch auf anderem, rein spekulativem, Wege zu ihrer Urprinzipstheorie gelangen konnten — so lange nur von dem Zusammenexistieren der Gegensätze in den Dingen die Rede war, bedurfte es zwar auch eines Vermittlers, eines versöhnenden Prinzips, aber dieses brauchte nicht als lebendig, thätig, nicht als transscendent gefasst zu werden; unsere Pythagoreer konnten sich für die Existenz der Dinge mit dem unleben-

digen, ruhenden, immanenten Prinzip der Harmonie begnügen. Sollte dagegen aus dem toten, formlosen, unbegrenzten Urgrunde eine geordnete Welt, ein lebendiger, in immer neuen Daseinsformen frisch pulsierender Kosmos erstehen, so war dies die unabweisbare Aufgabe eines selbst schon thätigen und lebendigen Prinzips, einer transscendenten Kraft, die selbst besitzen und der Materie erst mitteilen musste, was diese noch nicht besass: Formgestaltung und Leben. —

Doch kehren wir zu unserem engeren Thema zurück. Wir sahen bereits, dass das erste Geschaffene, das „Eins“, nicht aus eigener Kraft und Entschliessung „zusammentreten“ konnte. Was bedeutet nun dieser Terminus des *συνίστασθαι*, wenn er doch nicht Selbständigkeit des Sich-äusserns besagen soll? Als mögliche Erklärung des Ausdrucks diene das Folgende. Wir werden im Verlaufe unserer Betrachtung die Überzeugung gewinnen, dass dem ersten Produkte der Weltschöpfung eine ganz besondere Bedeutung und Stellung unter den zahllosen Geschöpfen und Himmelskörpern zukommt. Wir dürfen darnach annehmen, dass das „erste Eins“ auch schon bei dem Weltschöpfungsakte eine besondere Rolle spielt. Und in der That: Während von der gesamten übrigen, ungeheuren Masse des Urstoffes nur gesagt wird, sie sei „von der Grenze angezogen und begrenzt“ worden, wird das Eins in der Mitte des Weltalls allem übrigen Gewordenen als erstes Geschöpf gegenübergestellt und mit einem eigenen, bedeutungsvollen Terminus ausgestattet. Der ganze ungeheure Kosmos „wird begrenzt“, nur sein erstes Gebilde „tritt zusammen.“ Diese terminologische Unterscheidung ist aber gewiss nicht zufällig, vielmehr dürfte ihr folgende Vorstellung zugrunde liegen. (Damit kommen wir gleichzeitig zur Erklärung des dem Zusammentreten des Eins vorangehenden, ursprünglichsten Weltschöpfungsaktes.)

Ursprünglich war die Urmaterie in unermesslicher Ausdehnung (*ἄπειρον*) und, noch völlig von ihr gesondert, eine Urkraft, von der wir nur aussagen können, wie sie sich jener Urmaterie gegenüber äusserte: als Kraft der Begrenzung. Diese Urkraft teilte sich der Urmaterie an einem Punkte mit, d. h. sie liess gewissermassen ihr Wesen auf die Materie ausströmen. So wurde ein Teil der letzteren von der wesenhaften Kraft durchtränkt und „trat“ sofort zu dem ersten Gebilde „zusammen.“ Nicht aus eigener, ursprünglicher Kraft also, sondern auf Grund der ihr von der Urkraft mitgeteilten Energie konnte die Materie zu dem ersten Eins zusammentreten¹⁾. Diese Energie ist wesentlich Begrenzung (*πέρας*), Formenzeugung.

¹⁾ Wenn Aristoteles berichtet: „Wie aber das erste Eins zusammenge-

Nachdem so das erste Geschöpf durch unmittelbaren Eingriff der Urkraft ins Dasein getreten war, wirkte die letztere mittelbar, durch die dem ersten Eins dauerkräftig einwohnende Begrenzung, allseitig auf die noch formlose, ungeheure Masse der Materie weiter, d. h. es wurden „sofort die nächstgelegenen Teile 'des Unbegrenzten von der Grenze angezogen und begrenzt.“ Diese, von dem ersten Eins ausgehende und die gesamte Materie erfassende Kraft der Begrenzung haben wir uns in ihrer Wirkung ähnlich vorzustellen, wie etwa der auf einen kleinen Punkt einer Kupferplatte ausströmende elektrische Strom sich mit unmessbarer Geschwindigkeit auf der ganzen Platte allseitig ausbreitet. Nur so, unter dem Gesichtspunkte der dynamischen Wirkung, haben wir die letztcitirten Worte unserer Kosmogonie aufzufassen. Die Kraft der Begrenzung wirkt „sofort“ (*εὐθύς*) mit dem Zusammentreten des ersten Eins. Wenn es nun aber heisst, es seien (nur) die „nächstgelegenen Teile des Unbegrenzten“ (*τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου*) von der Grenze erfasst worden, so soll das gewiss nicht besagen, dass sich die Wirkung der Grenze auf diese nächste Nachbarschaft beschränkt habe — oder auch nur zunächst auf sie beschränkt habe — und dass etwa in einem späteren Stadium der gesamten Weltschöpfung auch die entfernteren Teile des Unbegrenzten Einlass in das Bereich des Wirklichen gefunden hätten. Sollte etwa die Grenze ihre Kraft schon nach einer kürzeren Wanderung erschöpft haben, so dass sie gewissermassen einiger Ruhepausen bedürfte, um mit der grossen Arbeit der Weltbegrenzung zustande zu kommen? Das würde aus unserer Angabe folgen, wenn wir sie allzu wörtlich und eng nähmen. Vielmehr scheint mir auch in dem Ausdrucke *τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου* ein tiefer, philosophischer Sinn, ja gerade die Kehrseite der eben zurückgewiesenen Auffassung, enthalten zu sein. „Nachdem das Eins zusammengetreten war, wurden sofort die nächstgelegenen Teile u. s. w. begrenzt“ soll nicht nur heissen „nach dem (zeitlich) zusammengetretenen Eins“, sondern vielmehr durch das Eins, durch die Beeinflussung seitens des Eins, kurz durch die dem Eins einwohnende Kraft der Begrenzung. Das Eins, heisst es nun, wirkt zunächst und unmittelbar

treten, scheinen sie (die Pythag.) nicht zu wissen“, so folgt daraus noch keineswegs, dass unsere Philosophen gegenüber dieser Frage sich in Verlegenheit befunden hätten; vielmehr kann diese Notiz, um Anderes zu übergehen, sehr wohl besagen, dass Aristoteles lediglich bei seinen Nachforschungen nichts Sicheres hierüber auszumitteln vermochte. Übrigens entgehen dem Stagiriten auch anderweitige Einblicke in den Pythagoreismus, die aber den Pythagoreern unmöglich abzusprechen wären. Vgl. den Anhang I.

nur auf seine umgebende Nachbarschaft, diese aber — so ist notwendig zu ergänzen — gibt die empfangene Kraft der Begrenzung weiter an ihre nächste Umgebung, und so fort, bis der ganze, unermessliche Urstoff „von der Grenze angezogen und begrenzt ist.“ Dass es sich nicht um eine rein mechanische, sondern um eine wesentlich dynamische Beeinflussung der Materie durch das erste Eins handelt, scheint auch der Terminus *ἐλκεσθαι*, „angezogen werden“, anzudeuten. Denn während eine mechanische Wirkung wohl niemals ohne die elementaren Funktionen des Bewegens, Stossens, Drückens, Hebens gedacht werden kann, erhalten wir hier den hochbedeutsamen Terminus „gezogen werden“, „angezogen werden“, „herangezogen werden“, der zwar auch im letzten Grunde auf eine Bewegung, also eine mechanische Wirkung hinausläuft, sofern er die Veranlassung zur Bewegung bezeichnet, aber eben als blosser Veranlassung zu einer (fremden) Bewegung, als derartige Beeinflussung eines Andern, dass dieses sich nun bewegt, bewegen muss — in diesem Sinne ist unser Terminus ein dynamischer. Wir haben uns also die Einwirkung des ersten Eins auf die Materie ganz analog der eines kräftigen Magneten auf eine Masse von Eisenteilchen vorzustellen, nur dass der Magnet die von ihm dynamisch ergriffenen Stoffe zu sich selbst, bis zur innigen Vereinigung mit sich, heranzieht, während die den Urstoff durchdringende Kraft der Begrenzung diesen nicht etwa nach einem Punkte zu, d. h. hier dem Centralpunkte des Weltalls, sich bewegen lässt, sondern nur in einzelnen, grösseren und kleineren Gruppen zusammenschliesst und diese sodann in ein bestimmtes Verhältnis zur Weltcentrale setzt.¹⁾ Zu dieser eigenartigen dynamischen Wirkung bedurfte es aber noch einer besonderen Hilfskraft, welche eine absolute Centralisation des Urstoffes, eine völlige Einswerdung desselben in einer einzigen grossen Kugel, verhinderte.²⁾

Um die philosophische Ausdeutung unserer einzelnen Termini abzuschliessen: das *συνρίσασθαι*, das „Zusammentreten“ des Eins konnten wir bereits dahin erklären, dass sich darin die unmittelbare Wirkung der Urkraft, des *πέρας*, äusserte, die sich der Materie an einem Punkte mitgeteilt hatte³⁾. Es liegt ferner auf der Hand, dass das erste

¹⁾ Vgl. die folgende Ausführung.

²⁾ Diese Hilfskraft ist das Leere; vgl. unten Cap. 17 u. 18.

³⁾ H. Ritter, *Gesch. d. Philos.*, I, 110, erkennt die Bedeutung dieses Terminus, wenn er *ουσθαθέντος* mit „gewesen“ übersetzt; richtiger, aber noch nicht ganz zutreffend, gibt er *συνέστη* mit „sich gebildet hat“ (S. 114). Übrigens steht Ritter in dieser Unterschätzung der terminologischen Begriffe keineswegs allein.

Schöpfungsprodukt darum das „Eins“ heisst, weil sich ihm die Kraft der Begrenzung und Individualisierung zunächst und unmittelbar mitteilte. In gleicher Weise haben sich uns die übrigen Termini der aristotelischen Darstellung — so „die nächstgelegenen Teile des Unbegrenzten“, „sofort“, die „Grenze“, „angezogen“ — einzeln als tief in der kosmogonischen Spekulation unserer Philosophen begründet erwiesen. — Aber auch die kurzen Andeutungen der philolaischen Kosmogonie bei Stobaeus liefern uns, in Verbindung mit den Angaben des Aristoteles, wertvolles Material zur Rekonstruktion einer allgemeineren pythagoreischen Vorstellung von der Weltbildung. [Ein Widerspruch zwischen den philolaischen und den aristotelischen Angaben ist, wie oben berührt, nicht zu erweisen; immerhin sind sie so wenig von einander abhängig, dass sie uns vielmehr eine höchst willkommene wechselseitige Ergänzung und Erweiterung ihres resp. Vorstellungshorizontes darbieten.] Während nämlich Aristoteles keine Spur einer Lokalisierung seines „ersten Eins“ aufweist, legt Philolaus einen geflissentlichen Nachdruck darauf, dass wir das erste Geschöpf in der Mitte der Weltkugel zu suchen haben. Diese kurze Andeutung scheint aber auf dieselbe Vorstellung einer dynamischen Weltentstehung zurückzudeuten, wie wir ihr bei Aristoteles begegnet sind. Wenn es bei Philolaus heisst „der Kosmos begann zu werden von der Mitte aus“, so liegt dem doch zweifellos die Vorstellung zugrunde, dass sich von dieser Mitte aus die Entstehung, die Bildung von Körpern, allseitig weiter verbreitet. Diese allseitige Weiterverbreitung aber ist nur unter dem direkten Einfluss des ersten Körpers der Mitte denkbar, und wir kommen so ganz von selbst wieder zu unserer, oben genauer auseinandergelegten Auffassung von einer dynamischen Kosmogonie der Pythagoreer. — Die an sich vielleicht auffallende Betonung des „Anfangs“ der Weltschöpfung aber findet ihre Erklärung vor allem in dem schon bei Aristoteles hervorgehobenen Umstand, dass die weltschaffende Urkraft gewissermassen nur einen leisen Anstoss zur Bildung des Kosmos gab, indem sie sich nur einem Punkte der Materie — eben dem nachmaligen Mittelpunkt des Kosmos — unmittelbar mitteilte und die hier ausgeströmte Kraft des *πέρας* allseitig formenspendend weiterwirken liess. Betrachtet man also die Entstehung der Welt unter dem Gesichtspunkte der weltschöpferisch thätigen Urkraft, so erledigt sich eigentlich die gesamte Kosmogonie in dem Einen Satze, dass diese Urkraft der Materie an einem Punkte die Begrenzungsenergie mitteilt, die dann — so lautet die selbstverständliche Ergänzung — allseitig dynamisch, gleich dem elektrischen Strom, fortwirkt und so die gesamte Materie in den

Bereich ihrer Begrenzung zieht. — Nach Aristoteles heisst das erste Geschaffene τὸ πρῶτον ἓν, das „erste Eins“ — durchaus bezeichnend für die darin thätige, formengebende Kraft der Vereinzelung; Philolaus nennt es τὸ πρῶτον ἁρμόσθην, das erste „Zusammengefügte,“ und denkt hierbei vor allem an die Vermittlerin und Aussöhnerin der gegensätzlichen Eigenschaften der Dinge, an die Harmonie. Welche Aufgabe diesem mächtigen Prinzip auch schon bei der Weltbildung zukam, ist oben kurz bemerkt worden: es ist für die gewordenen, bestehenden Dinge von derselben Bedeutung, wie die Energie der Begrenzung für die werdenden, entstehenden. Um also die Dinge zu dauerkräftigem Dasein zu rufen, bedurfte es des Zusammenwirkens der beiden mächtigen Faktoren des Urprinzips: der das Dasein erzeugenden Grenze und der dasselbe garantierenden Harmonie. Wie aber die bei Aristoteles hervortretenden Termini ἓν und συνίστασθαι derart von einander abhängig und wechselseitig bedingt sind, dass sie gewissermassen auch wieder in den Einen Terminus zusammenfliessen: das „zusammengetretene Eins“ oder das „erste Zusammengetretene“ (d. h. dann gleichzeitig das „erste Eins“, so wie sich etwa mit dem Begriffe des „Gefrierens“ notwendig der des „Eises“ verbindet), so lassen sich auch die Termini ἁρμόζεσθαι und συνίστασθαι nebenordnen, wie sie auch in beachtenswerter Weise bei Diogenes Laert. wiederkehren in seiner Notiz (VIII, 33.), dass nach den Pythagoreern κατ' ἁρμονίαν συνεσθάναι τὰ ὅλα.

Es erschien für die pythagoreische Kosmogonie besonders geboten, die Quellen sorgsam zu untersuchen und alles, was sich etwa aus ihnen entnehmen lässt, ins Licht zu rücken, um den teils gar zu nüchternen und gehaltlosen¹⁾, teils lediglich phantastischen und bodenlosen Auslassungen Neuerer zu begegnen. In letzterem Betracht erzählt uns z. B. Röth²⁾: Die Welt entsteht, „indem sich im Laufe der unendlichen Zeit in dem grenzenlosen Raume aus der in ihm verbreiteten dunstartigen Urmaterie durch den beseelenden Einfluss des Geistes, des Äthers (!), in dem Mittelpunkte der in einem ewigen Kreisstrom sich in sich selbst bewegenden Urgottheit ein belebtes Wesen bildet, welches, die Bestandteile der es umgebenden Urgottheit an sich ziehend, sich zur riesigen Weltkugel entwickelte.“ Wieviel davon quellenmässig belegt und gesichert, andererseits aber leere Phantastereien sind, überlasse ich dem nüchternen Urteil des Lesers auszumitteln.³⁾

¹⁾ So die meisten neueren Darstellungen.

²⁾ Geschichte uns. abendländischen Philos., II, 830.

³⁾ H. Ritter's (Pyth. Philos. 116) Intervallenlehre finde ich zwar sehr geistreich, aber zu kompliziert.

Zehntes Kapitel.

Über eine Modification der Weltbildungslehre.

Derselbe Stobaeus, der uns die philolaischen Aphorismen über die Entstehung des Kosmos aufbehalten hat, kommt an einer andern Stelle¹⁾ zu dem Schluss, dass von einer eigentlichen, zeitlichen Entstehung nicht zu sprechen sei, sondern nur von einer Entstehung „dem Begriffe nach“.

Πυθαγόρας φησὶ γεννητὸν κατ' ἐπίνοιαν τὸν κόσμον, οὐ κατὰ χρόνον

Diese Stelle hat aus verschiedenen Gründen Verdacht erweckt: einmal wegen ihrer Berufung auf Pythagoras, von dem nachweislich nichts Schriftliches vorhanden sein konnte; zweitens wegen ihres scheinbaren offenen Widerspruchs mit der gut bezeugten Weltbildungslehre; schliesslich auch, weil man dem primitiven Standpunkte unserer Philosophen eine derart subtile Spekulation, wie sie die „begriffliche Gewordenheit“ darstellt, nicht zutrauen zu dürfen vermeinte. So verwirft Zeller²⁾ diese Angabe durchaus, während Andere³⁾ sie allzu kritiklos annehmen. Mit beiden Extremen aber ist der Ermittlung der historischen Wahrheit schlecht gedient.

Wenn derselbe Schriftsteller scheinbar sich widersprechende Berichte gibt, warum sind wir dann so gar bereit, ihm einen Fehler, mindestens aber ein Versehen anzuhängen? Müssten wir uns nicht vielmehr sagen, dass der betreffende Autor mindestens ebenso gut, wenn nicht weit besser, als wir mit seinen Produkten vertraut gewesen sein sollte und ihm vor allem selbst die Widersprüche seiner Darstellung — falls solche einmal mit unterliefen — aufstossen mussten? Ja können wir annehmen, dass Stobaeus einmal auf's Deutlichste eine pythagoreische Weltbildungslehre vortrug, um dann wenige Kapitel später das Gegenteil zu behaupten, ohne sich seines Widerspruchs bewusst zu werden, ja ohne nur zu versuchen, die sich entgegenstehenden Aussagen zu einem mehr oder weniger erträglichen Kompromiss zu verschmelzen? Stobaeus fand beide Theorien vor, die von einer thatsächlichen Entstehung der Welt im eigentlichen Sinne und die andere von der bloss begrifflich, nicht eigentlich zeitlich zu nehmenden Welschöpfung. Was aber ein Stobaeus als miteinander verträglich passieren lassen konnte, das müssen wir doch wohl auch irgendwie zusammenzureimen imstande sein; keinesfalls aber dürfen wir es ungeprüft beiseite schieben.

¹⁾ Eclog. I, S. 450.

²⁾ Ia⁵ 410, 2.

³⁾ Wie Ritter, Gesch. d. Philos. I, 417,; Chaignet, Pythag. et la phil. pyth. II, 87; Rohr, De Philolai fragm. π . ψυχῆς 31.

Was nun erstlich die Berufung des Stobaeus auf den ‚Pythagoras‘ anlangt, so ist es verwunderlich genug, dass ein Zeller daran Anstoss nehmen kann. Wie oft werden nicht gerade bei den späteren Doxographen Lehrmeinungen, von denen man nur weiss, dass sie einer bestimmten Philosophenschule angehören — ohne den Autor speziell ausmitteln zu können — einfach auf das Haupt dieser Schule übertragen, wiewohl der Berichterstatter nicht im Ernst daran denken kann, sie einer fast sagenhaften Persönlichkeit in den Mund zu legen. Unser ‚*Πυθαγόρας*‘ heisst gewiss nicht mehr als *οἱ Πυθαγόρειοι* oder *ἀνὴρ τις Πυθαγόρειος* und möchte gar nicht einen höheren Anspruch erheben. — Die zweite und grösste Schwierigkeit der Erklärung ist in dem niemals ganz hinweg zu interpretierenden Widerspruch unserer Angabe mit der offenen, rückhaltlosen Lehre von einer thatsächlichen Entstehung des Kosmos zu finden. Da scheint mir nun bloss ein gangbarer Weg offen zu stehen, der uns vielleicht über das Dilemma hinweghelfen könnte. Die Theorie, dass der Kosmos nicht als eigentlich zeitlich entstanden, sondern nur als begrifflich ablängig (von einem Urwesen) zu denken sei, könnte eine Modifikation, gewissermassen eine Korrektur der altüberlieferten Doktrin darstellen. Können wir uns nun die eventuellen Motive zu dieser philosophischen Gesinnungsänderung in natürlicher Weise rekonstruieren, so erhalten wir für unsere Hypothese den erforderlichen sicheren Boden, und sie dürfte wohlalsdann wenigstens vor dem kritischen Auge passieren. — Es war, nachdem sich die Theorie der Weltbildung völlig abgeklärt und zu einer dogmenhaften Anschauung unserer Philosophen verdichtet hatte, fast unausbleiblich, dass sich ihrem nie ermüdenden spekulativen Geiste das Problem aufdrängte: Wie verhalten sich nun die geschaffenen Dinge zu ihrem Erzeuger, der Urkraft, dem Urprinzip? Wodurch ist der Bestand des Kosmos dauernd garantiert? Sollte das mächtige Prinzip, welches die Sphäre des Weltalls ins Dasein gerufen und so herrlich ausgestattet hat, nunmehr in transscendentaler Ruhe und Passivität diesem seinem Produkte gegenüber verharren? Ist nicht vielmehr der Bestand alles Seienden ebenso seiner leitenden und schützenden Hand anheim gegeben, wie die Entstehung desselben sein ureigenster Entschluss und die Wirkung seiner Kraftäusserung gewesen? Waren unsere Philosophen zu dieser Problemstellung durchgedrungen, so lag auch die Lösung derselben auf der Hand: Die Welt ist und bleibt in stetiger, durchgängiger Abhängigkeit von dem obersten und letzten Prinzip aller Formgestaltung. Je mehr aber in der Folge der Nachdruck auf die Immanenz der Urkraft in den Dingen gelegt wurde,

desto mehr musste naturgemäss die Vorstellung des transcendenten Welt schöpfers verblassen; mit andern Worten: war man einmal zu der philosophisch befriedigenderen Theorie von einer den Dingen immanenten Kraft der Erhaltung vorgedrungen, so lag kein Anlass mehr vor, diese Kraft in irgend einem Zeitpunkte aus den Dingen heraus zu verlegen, mit ihr überhaupt noch als mit einer transscendentalen Kraft zu rechnen. Die Theorie der Weltbildung hatte ihre Schuldigkeit gethan: sie hatte zu der wertvolleren Vorstellung einer Immanenz des Urprinzips in den Dingen die Bahn gewiesen und konnte nun selbst vom Schauplatze der Spekulation abtreten. Nehmen wir also an, die Pythagoreer hätten schliesslich nur noch die Theorie einer begrifflichen Abhängigkeit alles Seienden von dem Urprinzip vertreten, und unser Stobaeus dieselbe in irgend einer pythagoreischen Schrift, vielleicht nur angedeutet, vorgefunden, so erscheint es völlig natürlich, dass er — noch halb im Banne der von ihm selbst berichteten Kosmogonie — die begriffliche Abhängigkeit in die Form der begrifflichen Gewordenheit einkleidete. Doch könnten wir auch diese letztere Fassung als ursprünglich pythagoreisch verstehen, indem unsere Philosophen, sich selbst korrigierend, erklärten: unsere früher gelehrt Weltentstehung ist nicht eigentlich als solche, d. h. als in der Zeit erfolgt, zu fassen, sondern als eine „Entstehung (d. h. aber dann lediglich: Abhängigkeit) dem Begriffe nach.“¹⁾ —

Zeller hält unserer Stelle auch die Angabe des Aristoteles²⁾ entgegen, dass kein Philosoph vor ihm die Ewigkeit der Welt gelehrt habe. Aber folgt denn aus unserer Notiz von der begrifflichen Abhängigkeit des Kosmos von einem Urprinzip, dass die Pythagoreer damit die „ewige Dauer“ des Weltganzen gelehrt hätten? Müsste dies aus unserer Stelle gefolgert werden, so wäre sie darum noch lange nicht als unecht er-

¹⁾ Diese, wenn auch in hohem Grade subjektive, Hypothese ist gleichwohl lediglich das Ergebnis einer zwischen den beiden angeführten Extremen vermittelnden Betrachtungsweise. Es soll nicht bestritten werden, dass die wenigen, zudem nicht absolut zuverlässig überlieferten Worte des Stobaeus uns noch kein Recht geben, eine völlig neue Theorie für unsere Philosophen zu konstruieren, und es wäre selbst dieser Versuch einer befriedigenden Vermittlung zwischen den sich widerstreitenden Angaben desselben Schriftstellers unterblieben, wenn sich uns im Verlaufe der Untersuchung nicht noch weitere Einblicke in das Wesen der pythagoreischen Metaphysik eröffnen würden, die der Annehmbarkeit unserer Hypothese zugute zu kommen geeignet erscheinen. Vgl. die Ausf. üb. die „Weltseele“, sowie bes. den Anhang II.

²⁾ De coelo I, 10. 279 b 12; Phys. VIII, 1. 250 b 18.

wiesen, denn es brauchten unsere Philosophen diese Theorie ja nicht offen gelehrt zu haben, und hätten selbst Einzelne diese Folgerung auch durchgeführt, so konnte sie doch immer noch dem Spürsinn eines Aristoteles entgehen. Aber es nötigt uns ja nichts, die Angabe von der begrifflichen Abhängigkeit als Ewigkeit des Bestehens zu interpretieren. Es ist wenigstens nicht anzunehmen, dass den Pythagoreern der Begriff des den Dingen immanenten Urprinzips sofort in voller Klarheit und in seiner ganzen logischen Konsequenz aufgegangen sei, wie wir Neueren etwa diesen Begriff zu denken gewohnt sind. Und können wir uns die oben als möglich gegebene, spezifisch pythagoreische Deduktion dieses Begriffes aus der Weltbildungslehre zu eigen machen, so spricht sogar Manches dafür, dass unsere Philosophen mit der Vorstellung von der begrifflichen Gewordenheit des Kosmos zugleich die seiner begrifflichen Zerstörbarkeit verbanden.¹⁾

Elftes Kapitel.

Das erste Eins (Centralfeuer).

Unsere Quellen der engeren pythagoreischen Kosmogonie liessen uns fast völlig im Unklaren über die Natur des ersten Schöpfungsproduktes, des „ersten Eins“, des „ersten Zusammengefügtens“. Nur den kurzen, aber bedeutungsvollen philolaischen Titel dieses centralen Weltkörpers als der „*ἐστία*“ haben wir bereits kennen gelernt. Genaueres gibt Stob. Ecl. I, 23, 1. S. 488 : *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως*. Zum wahren Verständnis dieser Stelle diene der Hinweis auf die hohe Bedeutung, welche das erste Gewordene für die Entstehung und in Folge dessen auch für den Bestand des gesamten Kosmos haben musste. Es ist Feuer²⁾ und führt die Titel „Herd“ (des Weltganzen), „Haus des Zeus“, „Mutter der Götter“, „Altar, Zusammenhalt und Mass der Natur.“ — „Herd“ heisst dieses Central-

¹⁾ Vgl. die spätere Ausführung über das Bruchstück „*περὶ ψυχῆς*“.

²⁾ Darüber sogleich Näheres.

feuer in Hinsicht seiner elementaren Beschaffenheit und besonders seiner hervorragenden, beherrschenden Stellung, die es, wie das Herdfeuer im Wohnhause der Griechen, gleicherweise in der Sphäre des Alls einnimmt. „Haus des Zeus“ wird es passend genannt, sofern es der vornehmste Sitz der Ureinheit ist, die sich ihm zuerst und unmittelbar offenbart hat und sich seiner auch fernerhin zur Erhaltung (beständigen Neuschöpfung) bedient. Die Bezeichnung als „Mutter der Götter“ aber bezieht sich auf das Verhältnis des Centralfeuers zu den übrigen grossen Himmelskörpern, welche letzteren ja direkt „göttlich“ genannt werden¹⁾; ihre „Mutter“ ist nun das erste Eins insofern, als aus dessen Schosse die Kraft der Formenbildung und Belebung, d. h. gerade dasjenige, was das Dasein aller Geschöpfe ausmacht, hervorgegangen ist. Ein „Altar“ ist das ewig lodernde Feuer des Centrums als Vermittler zwischen der geschaffenen Natur und ihrem (hier noch transscendental gedachten) Schöpfer, und „Zusammenhalt und Mass“ gibt den treffenden Ausdruck für die von der Weltmitte unaufhörlich ausströmende Kraft der Begrenzung, die ja allein den Dingen ihr festes Gefüge und ihren Bestand verleihen kann.²⁾ —

Für Aristoteles hatte die Lehre vom Centralfeuer, welche mit dem altüberlieferten geocentrischen Standpunkte so gründlich gebrochen, ein besonderes Interesse, und er widmet ihr daher eine längere Besprechung. De coelo II, 13. 293 a 18: τῶν πλείστων ἐπὶ τοῦ μέσου κείσθαι λεγόντων [τὴν γῆν] . . . ἐναντίως οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι λέγουσιν · ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναι φασί . . . τῷ γὰρ τιμιωτάτῳ οἴονται προσήκειν τὴν τιμιωτάτην ὑπάρχειν χώραν, εἶναι δὲ πῦρ μὲν γῆς τιμιώτερον, τὸ δὲ πέρασ τῶν μεταξὺ, τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρασ · ὥστ' ἐκ τούτων ἀναλογιζόμενοι οὐκ οἴονται ἐπὶ τοῦ μέσου κείσθαι τῆς σφαίρας αὐτὴν [scil. τὴν γῆν], ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πῦρ. εἰ δ' οἷ γε Πυθαγόρειοι καὶ διὰ τὸ μάλιστα προσήκειν φυλάττεσθαι τὸ κυριώτατον τοῦ παντός · τὸ δὲ μέσον εἶναι τοιοῦτον · ὃ Διὸς φυλακὴν ὀνομάζουσι, τὸ ταύτην ἔχον τὴν χώραν πῦρ . . . Während die Meisten die Erde in die Mitte (des Weltalls) versetzen, nehmen die Pythagoreer daselbst Feuer an. Denn dem „Ehrevollsten“ gebühre der „ehrevollste Platz“, Feuer aber sei ehrenvoller als Erde, die „Grenze“ ehrenvoller als das Dazwischenliegende, und als „Grenze“ bezeichneten sie das Äusserste und die Mitte. Demnach gehöre nach ihrer Berechnung der Mitte eher das Feuer als die Erde. Ein weiterer Grund sei der, dass die vorzüglichste Stelle des Weltalls bewacht zu werden

¹⁾ S. w. u.

²⁾ Vgl. Stob. Ecl. I, 22, 6. S. 452: τὸ δὲ ἡγεμονικὸν [Φιλόλαος ἔφησεν] ἐν τῷ μεσαιτάτῳ πυρὶ, ὅπερ τρόπεως δίκην προῦπεβύλλετο τῆς τοῦ παντός σφαίρας ὁ δημιουργός; gut philolaische Gedanken in modernisierter Fassung.

verdiene, und darum werde das Feuer des Centrums auch die „Wache des Zeus“ genannt.

Hier erkennen wir so recht unsere Pythagoreer wieder in ihrer aus strenger Beobachtung und poetisch-schwärmerischen Zuthaten wunderbar zusammengestückten Theoremen. Wie tief der phantastische Zug in ihrem ganzen geistigen Habitus begründet gewesen sein muss, erkennen wir am deutlichsten in der vorliegenden, geradezu revolutionären Anschauung, dass nicht die Erde, welche uns trägt und von der wir in allen Einzelheiten unseres vielgestaltigen, bedürfnisreichen Lebens abhängen, mit der unser ganzes Dasein auf's Innigste verwoben ist, und die darum Jahrtausende lang mit naiver Selbstverständlichkeit als der Boden und das Centrum und der Angelpunkt der gesamten Schöpfung angesehen worden war — dass nicht diese Erde, sondern ein unserer Anschauung sich völlig entziehender und keinem Sterblichen jemals in den leisesten Spuren seiner Offenbarung zugänglicher Körper, ein feuriger Ball, der das All leite und beherrsche, den Mittelpunkt des Universums einnehme. Welche Macht der spekulativen Überzeugung verrät dieser kühne Griff, der den dichtgewobenen Schleier der täglichen Sinnengewöhnung zerriss und einen grandiosen, aber auch Beklemmung und Schauer erregenden Ausblick in eine unabsehbare, geheimnisvolle Ferne eröffnete! Mag der Weg, auf dem unsere Philosophen zu diesem Dogma gelangten, uns auch sonderbar und wenig philosophisch anmuten — denn es sind wesentlich schwärmerische Phantasiegebilde, auf denen sich ihre Theorie aufbaut —, der Erfolg, die Anbahnung einer völlig neuen Weltanschauung, die in den exakten Forschungen späterer Jahrhunderte ihre glänzende Bestätigung erfahren sollte, lässt uns über die Voraussetzung mit all ihrer Unwissenschaftlichkeit hinwegsehen. Fragen wir doch auch weniger nach den näheren Umständen und — häufig genug — Zufälligkeiten, die eine epochemachende Erfindung begleitet haben mögen, als nach der Bedeutung und den Segnungen dieser Erfindung selbst. Und doch wäre es entschieden eine Verkennung des philosophischen Verdienstes der Pythagoreer, wollte man ihre Entdeckung auf eine Stufe stellen mit, einzig der Laune des Zufalls entsprungenen Erfindungen. Denn die letzteren treten fast durchweg mit der offensichtlichen Bestätigung ihres realen Gehaltes auf und lassen so, selbst bei unerhörtester Neuartigkeit des zu Tage getretenen Phänomens, höchstens Verwunderung und Erstaunen, aber selten wohl einen Zweifel an ihrer Objektivität aufkommen; unsere Philosophen aber mussten, um nur zu ihrem Gedanken novum vorzudringen, gewaltsam die Fesseln der Anschauung und Gewöhnung durchbrechen und — was nicht weniger Entschlossenheit und intellektuellen Mut erforderte —

ihre unerhörte These einer konservativ erstarrten, ungläubigen Mitwelt präsentieren. Und was konnte ihnen selbst, womit konnten sie ihren Zeitgenossen den realen Gehalt ihres Theorems garantieren? Blieben doch Anschauung und Alltagsgewöhnung nach wie vor die unerbittlichen Fragezeichen im Gefolge dieser von ihren Urhebern noch so treulich geglaubten und gelehrten Theorie. Dass die Pythagoreer trotz alledem an ihrer neuen Erwerbung zäh und energisch festhielten, das ist ihr unbestreitbares intellektuelles Verdienst in der Kosmologie aller Zeiten.¹⁾

Zwölftes Kapitel.

Das Feuer des Umkreises.

Schon aus der aristotelischen Angabe: die Pythagoreer hätten dem Vornehmsten auch den vornehmsten Platz angewiesen, Feuer sei das Vornehmere vor der Erde, Grenze und Mitte aber vor dem Dazwischenliegenden, dürfte hervorgehen, dass nicht nur die Mitte des Weltganzen, sondern auch seine äusserste Umhüllung nach pythagoreischer Vorstellung feuriger Natur ist. Bestätigt wird diese Annahme durch Stob. Ecl. I, 22. *καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον · πρῶτον δ' εἶναι φύσει τὸ μέσον . . . τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων, "Ὀλυμπον καλεῖ.* „Und ein anderes Feuer wiederum winde sich zu oberst um das Weltall; das erste sei aber von Natur das mittlere . . . Den obersten Teil des Umschliessenden, in welchem die Lauterkeit der Elemente wohne, nennt er Olymp“. Wir haben demnach ein Feuer des Centrums und ein Feuer der Peripherie. Jenes ist „von Natur das erste“, denn bei ihm setzte die Welt-schöpfung ein, es ist der Quell des Universums. — In dem folgenden Satze hat das *τοῦ περιέχοντος* bei Vielen kritische Bedenken hervorgerufen. Doch ohne ersichtlichen Grund. Es ist doch zweifellos hier ebenso *πυρὸς* zu ergänzen wie vorher *πῦρ* zu *τὸ μέσον* und der Genetiv „des umschliessenden Feuers“ explikativ zu fassen: „Den obersten Teil nun, nämlich das

¹⁾ Über das Centralfeuer vgl. von Älteren D. Tiedemann, Griechenlands erste Philosophen; L. Ideler, Üb. d. Verh. d. Kopernicus z. Altert, in Wolf's-Buttmann's Mus. d. Altert-Wissensch., Bd. II. Von neueren Darstellungen ist noch unübertroffen O. F. Gruppe, Die kosmischen Systeme der Griechen, Berlin 1851, S. 62 ff.

umschliessende Feuer, nennt er Olymp.“ Warum also statt *τοῖ περιέχοντος* das nüchterne *τὸ περιέχον*¹⁾?

Vor allem aber bedarf die *εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων*, die „Lauterkeit der Elemente“, einer befriedigenderen Erklärung, als sie meines Wissens bis jetzt gefunden hat. Die vielfach adoptierte Ansicht Boeckh's²⁾, sie sei „das reine Unbegrenzte, welches nicht durch Verbindung mit der Grenze ein Gewordenes wurde und in den Kosmos einging, also der Rest des unbegrenzten Urgrunds“, ist völlig unhaltbar. Schon der Plural *στοιχεῖα* spricht dagegen; damit könnten allenfalls die vier oder fünf philolaischen Elemente, oder auch die beiden Grundprinzipien, das Begrenzende und das Unbegrenzte, aber niemals das letztere allein bezeichnet werden. Boeckh scheint ferner übersehen zu haben, dass die *εἰλ. τ. στ.* feuriger Natur ist (denn dies werden selbst Die zugeben, welche nicht *τοῦ περιέχοντος* [scil. *πυρὸς*], sondern *τὸ περιέχον* lesen, da es sich aus den ersten Worten unserer Stelle zweifellos ergibt). Oder sollte er etwa das Unbegrenzte, den Urgrund, überhaupt für feurig gehalten haben? Dies wäre aber schon darum irrig, weil das *ἔπειρον* nach der ausdrücklichen Lehre des Philolaus „unerkennbar“ ist³⁾, während dies vom Feuer nicht gesagt werden konnte. Die enge Zusammenordnung des Feuers der Peripherie mit dem Centralfeuer lässt es aber auch nicht zweifelhaft, dass das erstere so gut wie das zweite geworden ist; das wird ein einziger Blick auf unsere Stelle bestätigen. Und was soll vollends der „Rest des unbegrenzten Urgrundes“ bedeuten? *εἰλικρίνεια* heisst so wenig „Rest“, wie *στοιχεῖα* „der Urgrund“; vielmehr bedeutet *εἰλ.* Auslese, Lauterkeit, Unverfälschtheit, Reinheit. Wie unphilosophisch aber wäre die Vorstellung, dass bei der Weltbildung ein „Rest“ geblieben sei, dass gewissermassen die begrenzende Kraft der Ureinheit nicht ausgereicht hätte, um die gesamte Materie zu umfassen, und dass darum nach Bildung des Kosmos ein Teil der Materie hätte „draussen“ bleiben müssen! Eine derartige Spekulation wäre eines Philosophen vom Schlage unseres Philolaus wahrhaftig unwürdig gewesen. — Schon die Boeckh'sche Voraussetzung, dass unter den *στοιχεῖα* nicht die philolaischen Urgründe könnten verstanden werden, ist völlig grundlos. Bezeichnet nicht auch Aristoteles die pythagoreischen Prinzipien häufig genug mit *στοιχεῖα*? Nicht anders ist es hier bei Stobaeus.

¹⁾ Wie z. B. schon Boeckh (Philolaus 94, 1) will und mit ihm viele Neuere.

²⁾ Philolaus S. 98 f.

³⁾ S. o. die philol. Prinzipienlehre.

Die ganze Lösung beruht aber wesentlich auf der richtigen Fassung der *εἰλ. τ. στ.* als identisch mit dem Feuer des Umkreises (während Boeckh den „Rest des unbegrenzten Urgrundes“ über das *ἄνωτάτω μέρος* der Weltkugel hinausrücken und offenbar mit dem *ἄπειρον ἔξω τοῦ οἴκου* identifizieren möchte, worüber später). Unrichtig ist auch der Schluss, dass „in dem Peripherischen oder Obersten der entgegengesetzte Urgrund (als in dem Centralen) herrschen“ müsse.¹⁾ Denn selbst angenommen, das Feuer des Umkreises enthalte das „reine Unbegrenzte“, so wäre dies noch kein Gegensatz zu der im Centrum nur „überwiegend vorhandenen Grenze“ (Boeckh). Warum sollte auch in dem (von unserem Standpunkte) lokal Gegensätzlichen zugleich das ideell Gegensätzliche gesucht werden? Zudem hören wir bei Aristoteles auf's Deutlichste, dass die Pythagoreer (und doch wohl auch Philolaus) zwischen Mitte und Äusserstem nicht nur keinen Gegensatz, sondern gerade im Gegenteil eine enge Verwandtschaft erkannten, da sie ja Beides als „Grenze“ und „ehrvoller als das Dazwischenliegende“ definierten. Derseibe Ausgangspunkt aber, der Boeckh zu seiner unhaltbaren Annahme führte, eben dieses Verhältnis der beiden Feuer zu einander, dürfte zu einer befriedigenden Erklärung der *εἰλ. τ. στ.* hinleiten. Feuer ist der Mittelpunkt des Weltalls, Feuer auch seine Grenze. Beide sind ihrer hervorragenden Stellung entsprechend von der Ureinheit besonders kräftig durchdrungen und haben als deren Vermittler ihre ganz besonderen Beziehungen zur Welt. Von dem Centralfeuer wissen wir, dass es der Sitz der Grenze, der weltgeschöpferischen Urkraft geworden ist; entsprechend soll das Feuer des Umkreises den Kosmos kräftig umfassen, ihm Festigkeit und Bestand verleihen und so als vorzügliches Organ des erhaltenden Urprinzips den Kosmos in seiner wunderbaren, geordneten Existenz schützend umhüllen. Und wie dem Centralfeuer die Kraft der Begrenzung, so hat die Ureinheit dem Feuer der Peripherie die „lauterste Mischung der Urgründe“ verliehen, d. h. die Harmonie in der vollkommensten Form²⁾. Sie ist ja jene wunderbare Kraft, welche ein Zusammen der Gegensätze in den Dingen ermöglicht, und als solcher musste ihr, gleichwie der Kraft der Begrenzung, ein besonderer Thron errichtet werden, von dem aus sie ihre vermittelnde und ausgleichende Herrschaft im Kosmos ausüben kann.

¹⁾ Boeckh a. a. O, S. 98.

²⁾ Chaignet l. c. I, 235 übersetzt die *εἰλ. τ. στ.* richtig als „les éléments à l'état parfaitement pur“, ohne indess die Konsequenzen daraus zu ziehen.

Es ist eine der sinnigsten Poesien des Pythagoreismus, dass im Herzen des Weltalls das kraftvolle Feuer der Einheit und Begrenzung glüht, während sich gleichzeitig um den Kosmos das feurige Band der Harmonie schlingt, alle Gegensätze in der Welt zur lauterer Eintracht auflösend und so den Bestand des wunderbaren Weltbaues sichernd¹⁾. Interessant ist eine Notiz der *Placita* phil. I, 25, 2: *Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ* [und entsprechend *Jambl. Theol. Ar.* S. 61]. „Notwendigkeit“ konnte nämlich das peripherische Feuer als Sitz der Harmonie genannt werden, entweder weil der Begriff der Harmonie von dem Wesen alles Seienden nicht hinweggedacht werden kann, weil die Harmonie gleichsam eine notwendige Zugabe zu den Prinzipien der Dinge bildet, oder weil der feurige Ring die Welt wie ein strenger und unerbittlicher Gebieter einschliesst und beherrscht. Bestätigt wird diese Vermutung in gewissem Betracht durch die Nachricht des *Diog. L.* VIII, 85, dass nach *Philolaus* alles *ἀνάγκη καὶ ἁρμονία* geschehe²⁾.

Dreizehntes Kapitel.

Die philolaische Himmelsordnung.

Über die eigentlichen Himmelskörper, die Gestirne, (denn die Feuer der Mitte und des Umkreises können, da sie rein kosmogonische Fiktionen sind, nicht als solche gelten) werden wir sowohl durch *Stobaeus* als durch *Aristoteles* eingehend unterrichtet. *Stob. Ecl.* I, 23. 1. S. 488: *Περὶ δὲ τοῦτο [scil. τὸ ἐν μέσῳ πῦρ] δέκα σώματα θεῖα χορεύειν, οὐρανὸν, πλανήτας μεθ' οὓς ἥλιον, ὑφ' ᾧ σελήνην, ὑφ' ἧ τὴν γῆν, ὑφ' ἧ τὴν ἀντίχθονα, μεθ' ἧ σύμπαντα τὸ πῦρ ἐστίας, ἐπὶ τὰ κέντρα τόξιν ἐπέχον. τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων, Ὀλυμπον καλεῖ [scil. Φιλόλαος], τὰ δὲ ὑπὸ τὴν Ὀλύμπου φορὰν, ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι,*

¹⁾ Zeller Ia⁵ 434 kommt nicht weiter, als zu der Vermutung, dass „das Feuer des Umkreises wohl hauptsächlich die Bedeutung hatte, das Weltganze als umschliessende Hülle zusammenzuhalten“; ich sehe aber nicht ein warum „von der Harmonie nicht gesagt werden konnte, dass sie die Welt umgebe“ (Zeller 434, 3). Etwa weil sie den Dingen inhäriert? Das Gleiche gilt ja aber auch von der Begrenzung, die ihren Sitz im Centrum hat.

²⁾ Vgl. *Wendt, Jahrbücher f. wissensch. Kritik* 1828, II, 379.

κόσμον· τὸ δὲ ὑπὸ τοῦτοις ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, Οὐρανόν. καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τὰ γινόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετὴν, τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελεῖ δὲ ταύτην. „Um dieses (das Centralfeuer) bewegen sich zehn göttliche Körper, der Uranos, die Planeten, nach diesen die Sonne, unter dieser der Mond, darunter die Erde, sodann die Gegenerde und nach all diesen das Herdfeuer, das seinen Platz im Mittelpunkt hat. Das Feuer der Peripherie am obersten Rande, wo sich die Urgründe in ihrer Reinheit vorfinden, nennt er (nämlich Philolaus) Olymp, den Raum aber unterhalb der Olympbahn, in den die fünf Planeten mit Sonne und Mond eingeordnet sind, Kosmos; den Raum darunter aber, unter dem Monde und rings um die Erde, wo die veränderungsliebende Entstehung ihren Sitz hat, Uranos“.

Die Aufzählung erfolgt in der Richtung von dem Feuer des Umkreises nach dem Feuer des Centrums. „Olymp“, der äusserste Körper, entspricht unserem Fixsternhimmel¹⁾. Die fünf Planeten sind — nach der Erde zu gezählt — Saturn, Jupiter, Mars, Merkur und Venus. Mit der „Gegenerde“ (über welche später) schliesst die Aufzählung der zehn Himmelskörper ab, und es wird nur zu dem Ausgangspunkte unserer Stelle zurückgegriffen, indem es heisst: „nach all diesen das Herdfeuer“. [Es ist also recht kurzsichtig geurteilt, wenn Schaarschmidt²⁾ die Entdeckung macht, das Centralfeuer sei bei der Erklärung „vergessen“ worden; vielmehr war es ja in diesem gleichen Stücke kurz zuvor behandelt worden und gehörte gar nicht mehr in diesen, ganz anderen Zusammenhang, wo nur von den um das Centralfeuer kreisenden Körpern die Rede ist. Um unser Stück möglichst zu verdächtigen, findet Sch. auch heraus, dass das Centralfeuer „ausserhalb des Himmels“ liege; es fragt sich dann nur, wo der Schaarschmidt'sche „Himmel“ aufhört, denn über die Lage dieses „ersten Eins“ kann doch kein Zweifel bestehen. — Unbegreiflich ist mir auch, wie Zeller³⁾ das Centralfeuer in den Olymp, das ἀνωτάτω μέρος, verbannen kann; die Beiden sind vielmehr durch den grössten Abstand im Weltraum von einander getrennt.]

Auch diese wichtige Stelle bedarf einer genauen Erklärung, und schon von den ersten Worten δέκα, σώματα, θεῖα, χορεύειν erfordert jedes einzeln seine Interpretation.

Zehn Himmelskörper werden gelehrt; schon dies hat eine ganz eigenartige Begründung. Als die pythagoreische Forschung es auf neun Ge-

¹⁾ Vgl. später.

²⁾ a. a. O., S. 28.

³⁾ Ia⁵ 441.

stirne gebracht hatte, also bis zur Grenze der heiligen und hochbedeutsamen Zehnzahl, da war man überzeugt, dass es mit der Neun nicht sein Bewenden haben könnte, dass vielmehr ein Himmelskörper, der zehnte, ihrer Beobachtung entgangen sein müsste, und kurz entschlossen setzte man einen neuen, niemals wahrgenommenen Stern in den Weltraum ein: die Gegenerde. So erklärt uns wenigstens Aristoteles, und wir haben nach allem, was wir von unseren Pythagoreern wissen, keine Veranlassung, daran zu zweifeln. De coelo II, 13. 293 a 23: *ἔτι δ' ἐναντίαν ἄλλην ταύτην κατασκευάζουσι γῆν, ἣν ἀντίχθονα ὄνομα καλοῦσιν, οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες, ἀλλὰ πρὸς τινὰς λόγους καὶ δόξας αὐτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν.* Und dies thaten sie mit selbstbewusstem Ernste, denn wenn irgendwo, so musste der weltschaffende Geist die heilige, alles beherrschende und ordnende Zehnzahl an den die Sphäre des Alls füllen, göttlichen Gestirnen offenbaren.

„Göttlich“ heissen diese entweder wegen der unwandelbaren, regelmässigen Bewegung ihrer Sphären (so Zeller), oder weil sie als einheitliche Repräsentanten und Träger einer Unsumme von geschaffenen Einheiten in eine nähere Beziehung zur Gottheit gesetzt wurden.

In höchst sinnvoller und würdiger Weise lassen die Pythagoreer ihre Gestirne (*περὶ τὸ κέντρον*) *χορεύειν*, im Reigen um das Centralfeuer ziehen; Nicht *κινεῖσθαι* oder *κυκλεῖσθαι* — an sich bezeichnend genug — sollen die göttlichen Himmelskörper, sondern in würdevoller, erhabener Ruhe und in stetem Gleichtakt ziehen sie ihre Bahn dahin¹⁾.

Nicht in gleichem Masse berechtigt und einleuchtend dürfte die Benennung „Körper“ erscheinen. Für die Planeten, Sonne, Mond, Erde und Gegenerde hat es nichts Auffallendes, wohl aber für den „Uranos“, der die äusserste Grenze des Weltraumes bildet. Wie konnten sich die Pythagoreer den „Himmel“ in gleicher Weise als Körper denken, wie Sonne, Mond und Erde? Die Erklärung scheint mir darauf zu beruhen, dass sie das ganze Sternengebiet, das ihren Uranos ausmachte, auf Grund seiner ungeheuren Entfernung in einen Begriff zusammenrückten und das aus vielen Einzelnen Bestehende, aber doch wieder ein zusammengehöriges Ganze Bildende — wie es sich ja auch dem leiblichen Auge je weiter entfernt, desto kompakter und einheitlicher darstellt — Einen Körper nannten.

Was soll aber überhaupt der *οὐρανός* hier bedeuten? „Himmel“ ist ja nach echt griechischem Sprachgebrauch nicht nur der äusserste Rand des Weltraumes, sondern dieser selbst in seiner Gesamtheit. Das Natur-

¹⁾ Vgl. die spätere Ausführung über die Sphärenharmonie.

lichste wäre, diesem „Himmel“ irgend ein Attribut beizugeben, das ihn charakteristisch von dem übrigen Himmelsraum unterscheidet. Das wird denn auch Philolaus gethan, der Berichterstatter aber übersehen haben. Wie dieses Attribut gelautet habe, ist nicht mehr auszumachen; die Späteren hatten dafür *ἀπλάνης*, „unbeweglich“; unser Philolaus aber lässt ja seinen *οὐρανός* mit den übrigen Weltkörpern „im Reigen dahinziehen“¹⁾.

Nun wird aber auch der letzte der drei Welträume, nämlich der dem Centralfeuer am nächsten liegende, mit „Üranos“ bezeichnet. Eine direkte Verwechslung dieses *Οὐρανός* mit dem obersten Weltraume ist natürlich ausgeschlossen. Haben wir aber diesem letzteren „Himmel“ irgend ein näheres Attribut zuerkennen müssen, so dürfen wir uns für den andern mit dem blossen *Οὐρανός* begnügen. Es ist wohl anzunehmen, dass die drei Benennungen Olympos, Kosmos und Uranos, als Eigennamen, keiner weiteren Attribute bedürfen. Auffallend bleibt hierbei nur, dass auch hier unter „Himmel“ nur ein kleiner Teil des sonst so benannten ganzen Weltraumes verstanden wäre. Nehmen wir nun an, dass die Bezeichnung des Ganzen auf einen besonders wichtigen Teil desselben — unser Erdgebiet — übergegangen sei — wozu sich zahlreiche Analogien aufweisen liessen —, so würde derselbe Erklärungsgrund gleichzeitig für den „Kosmos“ gelten können, der ursprünglich ebenfalls die gesamte Weltordnung bedeutet, hier aber ein hervorragendes Gebiet derselben, die Planeten, Sonne und Mond, wo die Beständigkeit und Ordnung ihren besonderen Sitz hat, bezeichnet. Wir hätten also kurz gesagt einen *οὐρανός* und einen *κόσμος κατ' ἐξοχήν*.

Diese Dreiteilung des Weltraumes hat gewiss nicht so viel Seltsames, dass wir sie mit A. Döring²⁾ für „unphilolaisch“ halten dürften. Schaar-schmidt³⁾ freilich musste diese „örtliche Unterscheidung von Olympos, Welt und Himmel“, wie er es auszudrücken beliebt, als entschiedenes Verdachtsmoment gelten⁴⁾.

Von geringerem kosmologischem Interesse — aber keineswegs „unbegreiflich“ (Boeckh. a. a. O. 101) — ist die anhangsweise gegebene Unterscheidung einer veränderlichen und einer unveränderlichen Region im Weltraum⁵⁾.

¹⁾ Gruppe, a. a. O., S. 70 ff. bestreitet diese Bewegung des Fixsternhimmels als pythagoreische Doktrin; doch ist nach unserer Stobaeus-Stelle nicht daran zu zweifeln. Vgl. auch Boeckh, kosm. Syst. Plat. S. 98 ff.

²⁾ Wandlungen in d. pythag. Lehre, i. Arch. f. Gesch. d. Philos. V. 521 f.

³⁾ Angebl. Schriftstell. des Philolaus. S. 28.

⁴⁾ Vgl. dagegen Ritter, Pyth. Phil., 198 ff.

⁵⁾ Näheres bei Besprechung des Stückes *περὶ ψυχῆς* und bei der Ethik.

Vierzehntes Kapitel.

Die Sphäre des Alls, die Erde und die Gegenerde.

Ein Blick auf die wissenschaftlichen Resultate der kosmologischen Forschungen und Spekulationen unserer Philosophenschule beweist die ausserordentliche Fruchtbarkeit und den wahrhaft gross angelegten Gesichtskreis ihrer Beobachtungen, zumal ihres Schulhauptes Philolaus. So umfassend und tiefgehend indess ihre Bemühungen um die Gewinnung neuer, wissenschaftlich gesicherter Resultate und so zahlreich ursprünglich ihre einschlägigen Lehrschriften gewesen sein müssen — uns sind nur einzelne, dürftige Notizen über diese ganze grosse wissenschaftliche Bewegung, und auch diese nicht einmal in direkter oder auch nur durchgängig unanfechtbarer Überlieferung, aufbehalten geblieben. Ein ganz eigenartiges Spiel des Zufalls muss hier gewaltet haben, wenn man erwägt, welche epochemachenden kosmologischen Ergebnisse von unseren Pythagoreern zu Tage gefördert wurden, ohne dass die Wissenschaft ihrer Zeit dieselben aufgenommen und in fruchtbarer Weise fortgebildet hätte. Ja wir hören mit billigem Erstaunen, dass die kostbaren Gedankenschätze unserer Philosophen anderthalb Jahrtausende hindurch dem Späherblick der gesamten wissenschaftlichen Welt entrückt bleiben konnten, um erst in den die Neuzeit ankündigenden, die kirchliche Bevormundung siegreich durchbrechenden Erfolgen eines Kopernikus, Brahe, Kepler und Galilei zu Tage gefördert zu werden¹⁾. Aber erst in neuerer Zeit sucht man den hohen Verdiensten der älteren Pythagoreer um die Astronomie durch eine historisch-kritische Würdigung gerecht zu werden. Bei dem, wie angedeutet, aphoristischen Charakter der uns überkommenen glaubwürdigen Nachrichten war es indess unausbleiblich, dass auch hier die moderne Forschung noch keinen absolut einheitlichen Standpunkt gewonnen hat. Es wird also unsere Aufgabe sein müssen, neben der blossen Berichterstattung der im Allgemeinen einheitlich interpretierten Lehrsätze, auf einzelne, noch offene Probleme des Genaueren einzugehen.

Das gesamte Weltgebäude dachten sich die Pythagoreer als Kugel. Dies ergibt sich aus den stetig wiederkehrenden Bezeichnungen als einer

¹⁾ Vgl. die oben angef. Schriften von D. Tiedemann und L. Ideler.

σφαῖρα [τοῦ παντός]‘ und wird am deutlichsten ausgesprochen bei Stob. Ecl. I, 10. 468. Aus dieser Bestimmung ergibt sich von selbst die pythagoreische Vorstellung, dass das All räumlich begrenzt sei. Diese für uns Neueren absonderliche und naive Theorie eines im Nichts schwebenden Etwas — denn anders wäre sie für unsere Anschauungsweise wohl nicht zu verbildlichen — ist gleichwohl für den Standpunkt unserer Philosophen, ja des ganzen Altertums, die natürliche und gegebene. Schon die Lehre von der Weltbildung musste in der Form, wie wir sie kennen gelernt haben, zu dieser Auffassung hinführen¹⁾. Bedeutungsvoll ist die Nachricht²⁾, Pythagoras habe als Erster das Weltganze κόσμος, „Schmuck“, Ordnung, harmonisches Gebilde genannt. Was die Bewegung der Himmelskörper anlangt, so dachten sich unsere Philosophen, wie überhaupt die antike Kosmologie, die einzelnen Gestirne nicht etwa freischwebend im Weltraume — zu dieser Kühnheit der Deduktion fehlte ihnen eben noch jegliche wissenschaftliche Basis — vielmehr sind diese nach ihrer Vorstellung an ungeheuren Reifen, „Sphären“, befestigt und werden lediglich durch die Achsendrehung dieser Letzteren herumbewegt³⁾. Die Angabe, dass die Gestirne selbst sich bewegen, oder, wie es unser Philolaus ausdrückt: „im Reigen dahinziehen“, ist also nur uneigentlich zu verstehen. Es sei noch mit einem Worte auf die eigenartige Bedeutung dieser Sphärentheorie hingewiesen, indem, was von der Anordnung der Gestirne und ihrer Bewegung im Weltraume ausgesagt wird, in erster Linie und eigentlich nur von ihren Sphären zu gelten hat⁴⁾.

Am empfindlichsten vermissen wir genauere Angaben über die kosmische Bedeutung unseres eigenen Planeten, der Erde. Während wir von andern Himmelskörpern und einzelnen Verhältnissen der „Sphäre des Alls“ genauer unterrichtet werden, bleibt es selbst ungewiss, welche Vorstellung die Pythagoreer von der Gestalt der Erde gehabt haben. In unseren direkten und besten Quellen findet sich darüber keine genaue und ausdrückliche Angabe. Ausser den oben mitgeteilten Stellen⁵⁾ handeln noch von der Erde: Arist. de coelo . . . τὴν δὲ γῆν ἐν τῶν ἀστρον οὐσαν κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον . . . und Placita phil. III, 13:

¹⁾ Näheres über die Konsequenzen dieser Theorie des begrenzten Weltraums s. im Kapitel 18.

²⁾ S. Plut. Plac. phil. II, 1, 1; Stob. I, 21. S. 450.

³⁾ Vgl. Alex. z. Metaph. I, 5.

⁴⁾ Man beachte dieses Moment besonders bei der folgenden Ausführung über die Lage der „Gegenerde“.

⁵⁾ Arist. de coelo II, 13: Stob. Ecl. I, 488.

οἱ μὲν ἄλλοι μένειν τὴν γῆν · Φιλόλαος δὲ ὁ Πυθαγόρειος κύκλῳ περιφέρεισθαι περὶ τὸ πῦρ κατὰ κύκλου λοξοῦ ὁμοιοτρόπως ἡλίῳ καὶ σελήνῃ. Aus jeder dieser beiden Stellen gewinnen wir einen kleinen Anhaltspunkt für die pythagoreische Vorstellung von der Gestalt der Erde. Wenn wir nämlich hören, die Erde sei [so gut wie die andern Himmelskörper] ein Gestirn und drehe sich analog der Sonne und dem Monde um das Centralfeuer, und wenn wir weiterhin erfahren, dass die Gestirne, zumal die Sonne, zweifellos als kugelförmig gedacht wurden, so dürfte sich aus alledem mit Wahrscheinlichkeit ergeben, dass auch der Erde Kugelgestalt zuerkannt wurde¹⁾. Dass aber spätere Pythagoreer und pythagoreisierende Kosmologen — so schon Hiketas — mit der Achsendrehung auch die Kugelgestalt der Erde lehrten, ist ausdrücklich bezeugt²⁾. Die Achsendrehung der Erde freilich war unserem Philolaus, der ja die Gestirne an ihren Sphären befestigt dachte, noch unbekannt. Demgemäss musste der Wechsel von Tag und Nacht auf anderem Wege erklärt werden. Nach der Angabe des Aristoteles³⁾, dass nach den Pythagoreern τὴν γῆν . . . κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν, kommt der Wechsel von Tag und Nacht lediglich dadurch zustande, dass die Erde sich in ihrem Kreislauf um das Centralfeuer von der Sonne abwendet und ebenso regelmässig wieder zukehrt. Daraus folgt weiter, dass der Kreislauf der Erde um das Centralfeuer in 24 Stunden sich vollzieht. Doch wäre diese Vorstellung an sich nicht ganz korrekt. Da sich nämlich auch die Sonne um das Centralfeuer dreht, der Wechsel von Tag und Nacht auf der Erde aber nur durch das Verhältniss der Erdstellung zur Sonnenstellung bestimmt wird, so wird die Erde in 24 Stunden, d. h. bis zu dem Moment, wo sie genau die frühere Opposition zur Sonne wiedergewonnen hat, eine grössere Bahn, als die einmalige Umkreisung des Centralfeuers darstellt, zurücklegen müssen. Und zwar wird dieses Plus der Erdbahn in einem bestimmten, sich stetig gleichbleibenden Verhältniss zu demjenigen Teil der Sonnenbahn stehen, der seinerseits in 24 Stunden zurückgelegt wird. Dass die Erde in 24 Stunden nicht eine genau um die 24stündige Sonnenbahn über die einmalige Umkreisung des Centralfeuers hinausreichende Bahn durchläuft, hat seinen Grund darin, dass die Sphäre der Sonne, weil weiter vom Centralfeuer entfernt, um ein beträchtliches grösser angenommen werden muss als die Sphäre

¹⁾ Vgl. die Deduktion Zeller's Ia⁵ 423, 3.

²⁾ Näheres hierüber, sowie über anderweitige Teile der pythag. Kosmologie s. im Kapitel 21.

³⁾ l. c.

der Erde — wobei noch vorausgesetzt bliebe, dass die Geschwindigkeit der beiden Sphären dieselbe sei. Sollte dies jedoch nicht angenommen werden können — unsere Zeugen scheinen diese Frage nicht zu berühren — so würde sich die ganze Betrachtung dadurch noch erheblich komplizieren. Wir sehen also, welche Fülle von Einzelbeobachtungen in der kurzen Notiz des Aristoteles, der Kreislauf der Erde um das Centralfeuer bewirke den Wechsel von Tag und Nacht, konzentriert sind¹⁾.

Ein Ergebnis unserer vorstehenden Betrachtung, und für die folgenden Untersuchungen von besonderem Werte, ist die Thatsache, dass die Pythagoreer bei ihrer Aufzählung der einzelnen Himmelskörper nicht sowohl an die Gestirne selbst, als vielmehr nur an ihre Sphären denken konnten; denn wenn sich schon die Erde aus der direkten Opposition gegen die Sonne — und doch wohl auch der übrigen Planeten — so weit entfernt, dass sie von den Sonnenstrahlen nicht mehr getroffen wird, mit andern Worten, dass sie sich auf der entgegengesetzten Seite des Centralfeuers als die Sonne befindet, dann kann die — oben gegebene — Aufzählung der einzelnen Gestirne in der Richtung von dem Feuer der Peripherie nach dem Feuer des Centrums nicht mehr die Gestirne selbst, sondern muss notwendig ihre Sphären betreffen, die ja allein die regelmässige, stets sich gleichbleibende Aufeinanderfolge in der angegebenen Richtung aufweisen²⁾.

Aus dem besonderen Verhältnis der Erdsphäre zur Sonnensphäre erklärten sich unsere Philosophen auch den Wechsel der Jahreszeiten. Die Erdsphäre ist nämlich an einer gewissen Stelle gegen die Sphäre der Sonne abgeplattet.³⁾ So oft also Sonne und Erde hier in Opposition zu einander treten, vermindert sich zufolge der grösseren Entfernung die Einwirkung der Sonne auf die Erde, d. h. wir bekommen Herbst und Winter.

Über die Auffassung der pythagoreischen „Gegenerde“ waren schon im Altertum die Meinungen geteilt und sind es bis auf den heutigen Tag geblieben. Da nämlich die „Gegenerde“ lediglich ein Produkt pythagoreischer Phantasie und Zahlensymbolik ist, somit sich jeder exakten

¹⁾ Über Einzelheiten, die unsere Ausführung an diesem Orte etwa vermissen lässt, wie das Verhältnis der Sonne zum Centralfeuer u. dgl., s. die nächstfolgenden Erörterungen sowie das Kapitel 21.

²⁾ Von Bedeutung wird dieses Moment für die Bestimmung der Lage der „Gegenerde“; s. d. Ausf.; bes. S. 69.

³⁾ Vgl. Placita phil. III, 13; II, 12.

Forschung und Beobachtung entzieht, so bleiben wir hier ganz ausschliesslich auf die kärglichen Mitteilungen unserer Philosophen angewiesen.

Aristoteles versichert ausdrücklich, die Annahme der Gegenerde sei eine willkürliche Erfindung der Pythagoreer.¹⁾ Ausführlicher bemerkt Simplicius z. d. St. 229 a 16: *οἱ Πυθαγόρειοι ἐν μὲν τῷ μέσῳ τοῦ παντὸς πῦρ εἶναι φασί, περὶ δὲ τὸ μέσον τὴν ἀντίχθονα φέρεσθαι φασί, γῆν οὖσαν καὶ αὐτὴν, ἀντίχθονα δὲ καλουμένην διὰ τὸ ἐξ ἐναντίας τῇδε τῇ γῇ εἶναι . . . ἡ δὲ ἀντίχθων κινουμένη περὶ τὸ μέσον καὶ ἐπομένη τῇ γῇ οὐχ ὁράται ὑφ' ἡμῶν διὰ τὸ ἐπιπροσθεῖν ἡμῖν ἀεὶ τὸ τῆς γῆς σῶμα . . .* Um das Centralfeuer bewege sich die Gegenerde, die ebenfalls eine Erde sei, aber „Gegenerde“ heisse, weil sie unserer Erde entgegengesetzt sei . . . Die um das Centralfeuer sich bewegende und „der Erde folgende“ Gegenerde sei aber darum für uns unsichtbar, weil „uns stets der Körper der Erde dazwischenliege“. Damit stimmen inhaltlich überein die *Placita* phil. III, 11: *Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος τὸ μὲν πῦρ μέσον · τοῦτο γὰρ εἶναι τοῦ παντὸς ἐστὶαν · δευτέραν δὲ τὴν ἀντίχθονα · τρίτην δ' ἣν οἰκοῦμεν γῆν ἐξ ἐναντίας κειμένην τε καὶ περιφερομένην τῇ ἀντίχθονι · παρ' ὃ καὶ μὴ ὁρᾶσθαι ὑπὸ τῶν ἐν τῇδε τοὺς ἐν ἐκείνῃ.* Hier werden der Reihe nach aufgezählt: das Centralfeuer, die Gegenerde, die Erde. Letztere liege „der Gegenerde entgegengesetzt und bewege sich um diese herum“, und darum könnten die Bewohner der Gegenerde von denen der Erde nicht gesehen werden.

Es fragt sich nun, wie wir uns nach diesen Erklärungsversuchen der Alten die Lage der Gegenerde zum Centralfeuer und zur Erde vorzustellen haben. Darüber, dass die Gegenerde dem Centralfeuer näher angenommen wurde als die Erde, kann kein Zweifel bestehen; es folgt dies bereits aus der Aufzählung der zehn Himmelskörper bei Stobaeus und noch deutlicher aus der letztcitirten Angabe der *Placita* phil. Es fragt sich nur, ob unsere Philosophen die Gegenerde diesseits oder jenseits des Centralfeuers [von der Erde aus betrachtet] annahmen, mit andern Worten, ob wir das *ἀντι* als „gegenüber“ oder „entgegengesetzt“ [d. h. „auf der andern Seite“ des Centralfeuers; denn dieses bildet die Basis der gesamten Anordnung der Gestirne] fassen sollen.

Beide Interpretationen haben seit den ersten Erklärern im Altertum²⁾ bis in die jüngste Zeit ihre Vertreter gefunden. Indem nämlich die Einen den Hauptaccent auf den Begriff *χθων* in *ἀντίχθων* legten, setzten sie „Gegenerde“ in eine nähere Beziehung zu unserer Erde und zweifelten nicht

¹⁾ S. oben S. 16, 2 u. 60.

²⁾ Vgl. Zeller Ia⁵ 419 ff.

darán, dass sich die Gegenerde auf derselben Seite des Centralfeuers mit der Erde befinden müsse; ja man war sogar vielfach geneigt, die Gegenerde gar nicht als selbständigen Himmelskörper gelten zu lassen, sondern darunter nur die uns abgekehrte, andere Halbkugel unserer Erde selbst zu erblicken, Andere legten das Hauptgewicht auf den Begriff des *ἀντι*, und indem sie dieses als „entgegengesetzt“ fassten, nahmen sie die Gegenerde jenseits des Centralfeuers [und natürlich als selbständigen Weltkörper] an. Welche von diesen drei Auffassungen hat nun die grösste Wahrscheinlichkeit für sich?

Diejenigen, welche die Gegenerde lediglich für die uns entgegengesetzte Halbkugel der Erde hielten, übersahen dabei, dass die Antichthon den Pythagoreern zweifellos als ein selbständiger Himmelskörper galt, was schon aus der Angabe des Aristoteles hervorgeht, die Gegenerde sei als zehntes Gestirn zu den beobachteten neun hinzuerdacht worden [von anderen hier in Betracht kommenden Momenten ganz abgesehen]. — Weit- aus natürlicher ist schon die Annahme, die Gegenerde sei ein selbständiger Weltkörper zwischen Erde und Centralfeuer. Diese hauptsächlich von Boeckh¹⁾ und Zeller²⁾ vertretene Auffassung scheint ihre Bestätigung durch die angeführten Erläuterungen der Alten, besonders der Placita phil., zu erhalten, wo ja deutlich von der Mitte aus gezählt und die Gegenerde als *δευτέρα*, die Erde als *πρώτη* bezeichnet, sowie die Erklärung gegeben wird, die Gegenerde sei darum für uns unsichtbar, weil der Erdkörper uns ihren Anblick entziehe. Und doch kann ich dieser Auffassung ebenso wenig beitreten, [wie der von ihr bekämpften Interpretation Schaarschmidt's, wonach die Gegenerde als jenseits um das Centralfeuer kreisend zu denken wäre³⁾]. Beide Auffassungen scheinen mir in ihrer Ausschliesslichkeit unhaltbar.

Denn was zunächst die Erklärungen der Placita phil. anlangt, so ist meines Erachtens darauf kein besonderes Gewicht zu legen; sie sind nichts weiter als subjektive Interpretationsversuche und von keiner grösseren Bedeutung, als etwa die anderweitige Erklärung, die Gegenerde sei nur die andere Halbkugel der Erde. Zeller's⁴⁾ Verteidigung der Boeckh'schen Auffassung gegenüber Schaarschmidt aber kann ich nicht als gelungen bezeichnen. Wenn Zeller meint, das *ἐναντία* sei so zu verstehen, „dass die

¹⁾ Philolaus, S. 115 und Kl. Schr. III, 335 f.

²⁾ a. a. O.

³⁾ Schriftstell. des Philolaus, S. 31, 1 u. 33 [der hier wohl der Erklärung Gruppe's, Die kosm. Syst. d. Gr., S. 77, gefolgt ist].

⁴⁾ Ia⁵ 420, 1.

Erde vom Centralfeuer abgekehrt und dem äusseren Umkreis zugewandt ist, die Gegenerde umgekehrt“, und hierfür geltend macht, dass „die pythagoreische Anschauung verlange, dass die Reihe der vom Umkreis aus sich folgenden Himmelskörper sich ununterbrochen bis zum Centralfeuer fortsetze und nicht erst jenseits desselben zum Abschluss komme“, so ist darauf das Folgende zu erwidern: Erstlich ist die Deutung des Ausdrucks *ἐξ ἐναντίας*, wie sie Zeller gibt, mindestens ebenso willkürlich und anfechtbar, wie die von ihm bekämpften Auslegungen Gruppe's und Schaarschmidt's; *ἐξ ἐναντίας* könnte an sich ebensowohl auf die Lage der Gegenerde jenseits des Centralfeuers hindeuten, wie auf diejenige im Sinne von Boeckh und Zeller. Warum soll ferner „die pythagoreische Anschauung verlangen“, dass das Centralfeuer unter allen Umständen der letzte der in einer geraden Richtung angeordnet gedachten Weltkörper sein müsse? Weil unsere Quellen vom Feuer des Umkreises bis zu dem der Peripherie die Gestirne der Reihe nach aufzählen? Aber ist denn diese Aufzählung wirklich so ganz wörtlich zu nehmen, als hätte sich Philolaus die Weltkörper ein für alle Male in der geraden, durch keinerlei Abweichung irgend eines Planeten gestörten Reihenfolge angeordnet vorgestellt, so dass also stets sämtliche Weltkörper auf der gleichen Seite des Centralfeuers und hier wohl auch noch in einer geraden Linie sich befänden? Könnten wir dieses Puppenspiel — und nicht mehr wissenschaftliche Kosmologie — als philolaisch oder auch nur für den philolaischen Standpunkt als möglich und wahrscheinlich erweisen, dann könnten wir der Zeller'schen Argumentation beistimmen; aber es ist im Gegenteil zweifellos, dass unsere Philosophen diese Vorstellung nicht gehabt haben, nicht gehabt haben können. Die Gestirne bewegen sich vielmehr in dem gleichen Moment auf allen Seiten um das Centralfeuer, so dass sich also in einem beliebigen Zeitpunkt sowohl auf der vorderen als auf der hinteren, auf der rechten wie auf der linken Seite des Centralfeuers [von uns aus betrachtet] Weltkörper befinden. Diese Anschauung scheint sich aus der kurzen Notiz zu ergeben, die „Erde bewirke durch ihren Umlauf um das Centralfeuer Tag und Nacht“. Wodurch anders kann uns das Sonnenlicht regelmässig auf so lange Zeit entzogen werden, als indem die Erde „hinter“ das Centralfeuer tritt, solange die Sonne sich noch „davor“ befindet?¹⁾ Sehen wir aber dergestalt bereits die regelmässige Reihenfolge vom Feuer des Umkreises bis zum Feuer des Centrums unter-

¹⁾ Über den Einfluss des Mondes auf die Beleuchtung der Erde s. die folg. Ausführung ü. d. Sonnenfinsternis, im Kapitel 15.

brochen, so wüsste ich nicht, warum „nach pythagoreischer Anschauung die Reihenfolge der Himmelskörper nicht erst jenseits des Centralfeuers zum Abschluss kommen“ dürfte. Aber Zeller stützt sich ja offenbar auf unsere Überlieferungen, die auf's Deutlichste die Himmelskörper von der Peripherie bis zum Centrum aufzählen und von einem Gestirn auf der „andern“ Seite desselben keinerlei Andeutung geben; soll diese Thatsache unberücksichtigt bleiben? Gewiss nicht; aber wir dürfen weder dieser letzten Angabe, noch jener anderen, die ihr logisch widerstrebt [nämlich der Notiz von dem Wechsel von Tag und Nacht], ausschliesslich folgen, sondern müssen sie beide zu vereinigen suchen. Dies geschieht aber in der natürlichsten Weise, wenn wir jene Aufzählung der zehn Himmelskörper bis zum Centralfeuer so verstehen, dass damit nicht eigentlich die Gestirne selbst, sondern ihre Sphären, an denen sie befestigt gedacht wurden, gemeint seien.¹⁾ Nur in diesem Sinne konnten die Pythagoreer überhaupt — von einem beliebigen Punkte des Umkreises — eine regelmässige, stets sich gleich bleibende kosmische Ordnung lehren, denn die Reihenfolge der Sphären ist bei allem Wechsel in der Stellung der einzelnen Gestirne unveränderlich. Da unsere Stobaeus-Stelle von einem *χορεύειν* der Gestirne spricht, dieses aber eigentlich nur von den sich drehenden Sphären und nicht von den an diesen befestigt gedachten Gestirnen gesagt werden konnte, so erhöht sich damit die Wahrscheinlichkeit unserer Interpretation.

Es ist also nach dieser Deduktion nur eine müssige Frage, ob die Gegenerde auf dieser oder auf der anderen Seite des Centralfeuers zu suchen sei: in Wirklichkeit, d. h. nach der recht verstandenen Theorie des Philolaus, trifft jeweilen das Eine oder das Andere zu, wie ja auch die Sonne sich mit der Erde bald auf derselben, bald auf verschiedenen Seiten des Centralfeuers befindet²⁾. Wie dann der dem Centralfeuer zunächst liegende Weltkörper zu seinem Titel „Gegenerde“ kommen konnte, bleibt hiernach freilich ebenso unerklärt wie nach den posthumen Interpretationen des Altertums und der neueren Forschung; es mag also der Versuch genügen, wenigstens den Thatbestand der pythagoreischen Vorstellung, so weit er uns zugänglich ist, zu retten.

¹⁾ Vgl. die Besprechung der Stobaeus-Stelle an ihrem Orte, oben S. 58 ff.

²⁾ Zeller scheint übrigens auch zu übersehen, dass nach der Böckhschen Auffassung — die er ja gegen Schaarschmidt zu verteidigen sucht — Erde und Gegenerde als zwei Halbkugeln gelten sollen, die sich die Flächen zukehren (Vgl. Böckh, Kl. Schr. III, 335 f.)

Fünfzehntes Kapitel.

Sonne und Mond.

Auch über Sonne und Mond sind uns nur verhältnismässig dürftige und nicht völlig einheitliche Angaben erhalten. Stob. I, 526 nennt zwar die Sonne σφαιροειδῆ, kugelförmig, und entsprechend die Placita phil. II, 25, 7 den Mond. Aber wir sind darnach keineswegs gewiss, ob diese Angaben auf Originalberichte von Pythagoreern — d. h. von älteren Pythagoreern, etwa des Philolaus — zurückgehen, oder ob wir darin nicht vielmehr nur subjektive Vermutungen und Kombinationen unserer Bericht-erstatte zu sehen haben. Immerhin spricht Manches dafür, dass nicht nur einzelne, sondern alle Himmelskörper durchweg als kugelförmig vorgestellt wurden. Für den Mond z. B. erhält unsere Vermutung einigen Rückhalt durch die Nachricht¹⁾, einige Pythagoreer, darunter Philolaus — diese ausdrückliche Berufung aber erscheint gegenüber andern Berichten ohne Namensnennung beachtenswert — hätten sich den Mond nach Art der Erde „ringsum bewohnt“ [περιοικεῖσθαι] gedacht. Könnten wir aber nur für einen Himmelskörper die pythagoreische Vorstellung von seiner Kugelgestalt nachweisen, so dürften wir dies mit grosser Wahrscheinlichkeit auch für alle übrigen annehmen.

Eine eigentümliche Vorstellung hatten unsere Philosophen, d. h. vor allem wieder Philolaus, von der Bedeutung der Sonne als Licht- und Wärmespenderin, sowie demzufolge von ihrer stofflichen Beschaffenheit: nicht die Sonne, welche wir sehen, ist der Quell des Lichts und der Wärme, sondern eine, uns unsichtbare, Ursonne, von der die Sonne das Licht empfängt, um es weiterhin an andere Himmelskörper überzustrahlen; dazu befähigt sie ihre glasartige Oberfläche. . . . Stob. Ecl. I, 26, 3. S. 528: *Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος ὑαλοειδῆ τὸν ἥλιον, δεχόμενον μὲν τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πυρὸς τὴν ἀνταύγειαν, διηθοῦντα δὲ πρὸς ἡμᾶς τὸ τε φῶς καὶ τὴν ἀλείαν, ὥσπερ τρόπον τινα διτι τοὺς ἡλίους γίνεσθαι, τὸ τε ἐν τῷ οὐρανῷ πυρῶδες καὶ τὸ ἀπ' αὐτοῦ πυροειδὲς κατὰ τὸ ἑσοπιροειδὲς · εἰ μὴ τις καὶ τρίτην λέξει τὴν ἀπὸ τοῦ ἐνόπιρου κατ' ἀνάκλασιν διασπειρομένην πρὸς ἡμᾶς αὐγὴν.* Die Sonne sei glasartig. Sie nehme den „Widerschein“ von dem „im Kosmos befindlichen Feuer“ auf und strahle so das Licht und die Wärme zu uns über. Es gäbe also gewissermassen zwei Sonnen: Das Feuerige im Uranos und das feuerartige

¹⁾ Bei Stob. I, 562; vgl. unten S. 74.

Spiegelbild desselben. Sofern aber der Sonnenschein reflexartig auf die Erde falle, könnte man sogar noch von einer dritten Sonne sprechen. — Diese Stelle hat einerseits Bedenken erregt, wegen der Absonderlichkeit der Sonnentheorie — besonders wegen des $\nu\alpha\lambda\omicron\epsilon\iota\delta\eta$, der „glasartigen“ Beschaffenheit der Sonne — andererseits hat man sich ihre Interpretation meines Erachtens zuwenig angelegen sein lassen, und doch sollte man eine gute Überlieferung vorerst genau auf ihre logische und psychologische Genesis hin prüfen, ehe man über Wert und Unwert derselben entscheidet. So hat man die Notiz von der glasartigen Beschaffenheit der Sonne in Verbindung mit dem Umstande, dass hier der Kugelgestalt derselben keine Erwähnung geschieht, als philosophisch rückschrittlich bezeichnen wollen und wohl gar daraus einen Schluss auf die „unzulängliche kosmologische Bildung“ unseres Philolaus gewagt. Wie übereilt und irrig ein derartiges Urteil ist, werden wir aus dem Folgenden erkennen.

An sich befremdlich muss schon die Thatsache sein, dass Philolaus in der Sonne nicht die ursprüngliche und selbständige Quelle des Lichts und der Wärme, sondern gewissermassen nur das Reservoir derselben für eine, niemals geschaute und mit keiner Kombination gegebener Thatsachen nachweisbare Ursonne erblickt hat. Sollte dies lediglich eine müssige Erfindung, eine kosmologische Laune und Spielerei sein, wie etwa die Theorie der „Gegenerde“? Und doch hatten wir für diese letztere Theorie wenigstens einen, wenn auch noch so phantastischen, Erklärungsgrund; für unsere Ursonne aber — wenn sie eine neue Erfindung sein soll! — würde jeglicher Anhaltspunkt fehlen. Also kann sie nicht ein Produkt der blossen, ausschweifenden Phantasie sein, sondern wird ihre tiefinnerste Begründung in dem pythagoreischen Systeme selbst haben. Von diesem Standpunkte ist es nun keine Vermutung mehr, sondern fast ein logisch geforderter Schluss, wenn wir behaupten: das Centralfeuer ist jene Ursonne, von der der Sonne und durch diese mittelbar auch dem Mond und der Erde Licht und Wärme zufließen. Diese Auffassung ist wie gesagt nicht mehr blosse Vermutung, sie kommt einer direkten Anschauung gleich, denn sie allein motiviert ausreichend die spezifisch-pythagoreische Vorstellung von der Sonne überhaupt. Nur das Centralfeuer und seine in den kosmischen Spekulationen unserer Philosophen tief begründete dominierende Stellung vermochten eine so eigengeartete Sonnentheorie, wie wir ihr bei Philolaus begegnen, zu veranlassen. Der erste Weltkörper im Mittelpunkte des Alls, der Anfang und selbstthätige Vollender der Welterschöpfung musste zugleich, seiner feurigen Natur gemäss, der Spender des Feuers und all seiner Segnungen

für den gesamten Kosmos werden; neben ihm konnte nicht wohl ein einzelner Himmelskörper der selbständige Urquell des Lichts und der Wärme sein.

Dies scheint die kosmologische Grundlage unserer, an sich vielleicht befremdlichen Sonnentheorie zu sein. Alles Weitere jedoch, die mit dieser Grundanschauung zusammenhängenden Einzelheiten und Sondermotivationen, ist nur von sekundärer Bedeutung und trägt auch, als nachträgliche Ausbildung und Veranschaulichung jener grundlegenden Theorie, die unverkennbaren Merkmale des Willkürlichen, mehr Zufälligen an sich. Wenn die Sonne, zufolge der Theorie des Centralfeuers, nicht die ursprüngliche Spenderin des Lichts und der Wärme sein kann, und wenn doch andererseits, zufolge des unleugbaren Augenscheins, von ihr Licht und Wärme auf unsere Erde überstrahlen, so muss sie die Vermittlerin zwischen der Erde und der eigentlichen Sonne, der Ursonne, sein. Nach dem primitiven Anschauungsvermögen unserer Philosophen bedurfte es hierzu einer besonders gearteten Substanz, die die Lichtstrahlen gleichsam aufsauge und dann wieder reflektierend weitergebe. So kam Philolaus zu der Vorstellung, die Sonne müsse glasartig sein. . . . Wir hätten also eigentlich zwei Sonnen: die Ursonne und den uns sichtbaren Helios; ja man könnte sogar von einer dritten Sonne sprechen, sofern sich jene auf der Erde widerspiegle.

Doch bleibt noch Einiges vorerst unerklärt. Wie sollen wir uns die glasartige Beschaffenheit der Sonne näher vorstellen? Dachte sich Philolaus die Sonne von durchgängig glasartiger Substanz, oder sollte nur ihre Oberfläche gläsern sein? Die Frage ist von grösserer Bedeutung, als es den Anschein haben könnte. Im ersteren Falle nämlich, wenn die Sonne eine einzige grosse Glasmasse darstellen sollte, liesse sich kaum die Annahme aufrecht erhalten, dass das Centralfeuer jene Ursonne sei, deren Lichtstrahlen uns durch die Sonne vermittelt würden; denn diese Vermittlung kann, nach der oben betrachteten Stellung der drei Himmelskörper, nur durch Reflex bewirkt werden, eine durchaus glasartige Masse aber wirft das Licht nicht zurück, sondern lässt es durch. Es bliebe also, wollten wir das philolaische *ὑαλοειδὴς* als schlechthin „gläsern“ nehmen, nichts übrig, als die Ursonne jenseits der Sonne zu suchen, und man könnte dann wohl an das Feuer des Umkreises als die Ursonne denken. Doch stehen dem mancherlei Bedenken entgegen. Erstlich wäre, falls man dem *πῦρ περιέχον* [das nach unserer obigen Interpretation weit eher metaphysischen als kosmologischen Ursprungs sein dürfte] eine derartige kosmische Aktivität überhaupt zuerkennen wollte, die

Rolle, welche unsere Sonne alsdann spielte, eine gar untergeordnete, ja direkt überflüssige, denn wozu brauchten die Lichtstrahlen ihren Weg erst durch einen glasartigen Körper zu nehmen, wenn sie doch auf direktem Wege von dem Umkreise auf die Erde gelangen könnten? (In Wirklichkeit wurde denn auch wohl diesem Feuer der Peripherie keinerlei aktive Rolle für den Kosmos zuerkannt; vielmehr dachten sich unsere Philosophen vermutlich dieses Feuer viel zu weit von unserer Erde entfernt und dazu durch zahllose Gestirne unserem Anblick entrückt, als dass es irgendwelchen kosmischen Einfluss auf unsere Sphäre ausüben könnte¹).) Unsere Stelle aber spricht deutlich von einem „Aufnehmen“ des „Widerscheins“, so dass wohl kaum die Vorstellung des Reflexes abzuweisen ist. Wir werden also *ὑαλοειδῆ* dahin zu verstehen haben, dass die Sonne nur „glasartig“, d. h. mit gläserner Oberfläche, vorgestellt wurde (wie denn auch in diesem gleichen Zusammenhange unsere Sonne als *πυροειδής*, als „feuerartig“, nicht feurig, bezeichnet ist.) Damit erhöht sich die Wahrscheinlichkeit unserer obigen Erklärung, dass unter der Ursonne das Centralfeuer zu verstehen sei. Auffallend bleibt immerhin, dass unsere Stelle nur von „dem Feuer im Kosmos“ und „dem Feurigen im Uranos“, spricht; doch dürfte auch hier der Hinweis auf das Feuer als etwas Bekanntes (mit dem bestimmten Artikel) für unsere Auffassung in's Gewicht fallen.

Die Sonnenfinsternisse erklärten sich schon unsere Philosophen durch das Dazwischentreten des Mondes zwischen Erde und Sonne (Stob. I, 526); Die Mondfinsternisse durch die Verdunklung des Mondes durch die Erde. Da aber ausser der Erde noch andere Himmelskörper dem Mond das Licht absperreten, so seien die Mondfinsternisse häufiger als die Sonnenfinsternisse (Arist. de coelo II, 13. 293 b 21.) Weniger verständlich ist die Angabe des Aetius (in Plac. phil. II, 29, 4,) die Mondfinsternisse würden teils durch die Erde, teils durch die Gegenerde hervorgerufen. Alsdann müsste nämlich die Opposition von Sonne, Gegenerde und Mond angenommen werden, die aber meines Erachtens in dieser Reihenfolge nicht eintreten konnte.

Orphischen Ursprungs und von den älteren Pythagoreern adoptiert ist die Lehre, dass jeder einzelne Himmelskörper wiederum eine Welt für sich, d. h. von Lebewesen bewohnt und mit einem Luftkreise um-

¹) Metaphysisch freilich musste dieses Feuer als Sitz der Harmonie eine bedeutsame Rolle spielen; m. vgl. die frühere bezügliche Ausführung im Kapitel 12, sowie den Anhang II.

geben sei. Placita phil. II, 13, 8: *Ἡρακλείδης καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν γῆν περιέχοντα ἀέρα τε καὶ αἰθέρα ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι.* Speziell lehrt dies vom Mond Philolaus b Stob. I, 27, 1, S. 562: *περὶ δὲ ἐμφάσεως αὐτῆς [scil. τῆς σελήνης] τῶν Πυθαγορείων τινὲς, ὧν ἐστὶ Φιλόλαος, τὸ γαίωφανὲς αὐτῆς εἶναι, διὰ τὸ περιτοιχεῖσθαι τὴν σελήνην, καθάπερ τὴν παρ' ἡμῖν γῆν, ζώοις καὶ φυτοῖς μείζουσι καὶ καλλίωσιν.* Dass die Tiere und Pflanzen auf dem Monde schöner und grösser sein sollen als bei uns, ist wohl eine mystische und, von ihrer Kehrseite betrachtet, pessimistische Spekulation. Vielleicht bot ihnen die angeblich längere Umlaufszeit des Mondes um das Centralfeuer hierzu den Anlass; denn anderwärts hören wir, dass sämtliche Mondverhältnisse das Fünfzehnfache der irdischen betragen sollen (entsprechend der fünfzehnmal grösseren Umlaufszeit des Mondes). Placita II, 30, 1: *εἶναι γὰρ πεντεκαίδεκαπλάσια τὰ ἐπ' αὐτῆς ζῶα τῇ δυνάμει μηδὲν περιτωματικὸν ἀποκρίνοντα, καὶ τὴν ἡμέραν ισοαύτην τῷ μήκει . . .*

Mit der auf $29\frac{1}{2}$ Tage berechneten Umlaufszeit des Mondes um das Centralfeuer hängt zusammen, was über das philolaische Sonnenjahr berichtet wird: Censor. de die nat. 18: *est et Philolai Pythagorici annus ex annis LIX, in quo sunt menses intercalares viginti et unus*, von Stob. I, S. 264: dem Pythagoras selbst zugeschrieben.¹⁾

Sechzehntes Kapitel.

Die Harmonie der Sphären.

Durch die Bewegung der Himmelskörper, oder vielmehr ihrer Sphären, an denen sie befestigt gedacht wurden, entstehen nach pythagoreischer Anschauung eine Anzahl Töne, die sich zu einer volltönenden Oktave (= Harmonie²⁾) vereinigen. Es ist dies die schon im Altertum berühmt gewordene Lehre von der Harmonie der Sphären. Ihr absonderlicher und im Grunde phantastischer Charakter erregte die besondere Aufmerksamkeit eines Aristoteles, von dem uns ein sehr ausführlicher Bericht darüber aufbehalten ist. De coelo II, 9 Anf.: *φανερὸν δ' ἐκ τούτων, ὅτι καὶ τὸ φάναι γίνεσθαι φερομένων [τῶν ἀστρον] ἀρμονίαν, ὡς συμφώνων*

¹⁾ Über das „grosse Jahr“, das Platon von den Pythagoreern entlehnt haben soll, Vgl. Zeller 428, 3.

²⁾ S. Kapitel VII.

γινομένων τῶν ψόφων, κομψῶς μὲν εἴρηται καὶ περιτιῶς ὑπὸ τῶν εἰπόντων, οὐ μὴν οὕτως ἔχει τὰληθές. δοκεῖ δὲ ἰσιν ἀναγκαῖον εἶναι τηλικούτων φερομένων σωμάτων γίνεσθαι ψόφον, ἐπεὶ καὶ τῶν παρ' ἡμῖν οὔτε τοὺς ὄγκους ἔχόντων ἴσους οὔτε τοιούτῳ τάχει φερομένων · ἡλίου δὲ καὶ σελήνης, ἔτι δὲ τοσοούτων τὸ πλῆθος ἄστρον καὶ τὸ μέγεθος φερομένων τῷ τάχει τοιαύτην φορὰν ἀδύνατον μὴ γίνεσθαι ψόφον ἀμήχανόν τινα τὸ μέγεθος, ὑποθέμενοι δὲ ταῦτα καὶ τὰς ταχυτήτας ἐκ τῶν ἀποστάσεων ἔχειν τοὺς τῶν συμφωνιῶν λόγους, ἐναρμόνιον φασὶ γίνεσθαι τὴν φωνὴν φερομένων κύκλῳ τῶν ἄστρον. ἐπεὶ δ' ἄλογον ἐδόκει τὸ μὴ συνακούειν ἡμᾶς τῆς φωνῆς ταύτης αἴτιον τούτου φασὶν εἶναι τὸ γινομένοις εὐθὺς ὑπάρχειν τὸν ψόφον, ὥστε μὴ διάδηλον εἶναι πρὸς τὴν ἐναντίαν σιγὴν . . . πρὸς ἄλληλα γὰρ φωνῆς καὶ σιγῆς εἶναι τὴν διάγνωσιν, ὥστε, καθάπερ τοῖς χαλκοτύποις διὰ συνήθειαν οὐθὲν δοκεῖ διαφέρειν, καὶ τοῖς ἀνθρώποις ταὐτὸ συμβαίνειν. Von der scharfen und nicht völlig gerechten Kritik des Aristoteles abgesehen, fassen wir die pythagoreische Lehre dahin zusammen. Die grossen Himmelskörper müssen durch ihre Bewegung Töne erzeugen, da dies schon bei kleinern Körpern, die sich zudem nicht mit derselben Geschwindigkeit wie die Gestirne bewegen, hier auf der Erde zu beobachten ist. Die durch die Himmelskörper hervorgerufenen Töne bilden aber, vermöge des Verhältnisses ihrer Schwere und der Schnelligkeit ihrer Bewegung, genau eine Oktave oder Harmonie. Dass uns nun diese Sphärenmusik nicht zu bewusster Empfindung kommt, habe seinen Grund darin, dass wir dieselbe bereits von dem ersten Augenblick unseres Daseins an percipieren und zufolge der ununterbrochenen Aufnahme derselben Töne nicht in die Lage kommen, diesen Zustand von dem einer wirklichen Stille zu unterscheiden; denn Schall und Stille seien nur an einander, durch Gegenüberstellung, zu erkennen und zu unterscheiden [d. h. in unsere Terminologie übertragen: Schall und Stille sind correlative Begriffe]. Es ergehe uns aber damit ähnlich wie den Schmieden, die den stetigen Hammerschlag schliesslich nicht mehr als Lärm empfinden.

Der vorliegende Bericht in seiner sachlich-nüchternen Fassung wäre allein geeignet, uns über Genesis und Charakter dieser absonderlichen und kühnen Theorie zu belehren; doch verdient gerade die echt pythagoreische Eigenart dieser Spekulation eine eingehendere Betrachtung und besondere Würdigung. Eine genauere Interpretation derselben auf ihren wahren philosophischen Gehalt hin wird den unverkennbaren Doppelcharakter dieser Lehre: ihre philosophische, wissenschaftliche Grundlage und einzelne willkürlich-phantastische Elemente, aufzeigen. Der Grundgedanke unseres Lehrsatzes (d. h. als Grundgedanke nach der aristotelischen Darstellung und überhaupt vom Standpunkte des uninteressierten Beobachters) ist geradezu

unanfechtbar, da er sich auf streng logischem Schlusse aufbaut. Alle bewegten Körper bringen, so weit unsere Erfahrung reicht, Töne hervor, also werden dies aller Wahrscheinlichkeit nach auch die kreisenden Himmelskörper thun. Es ist dies freilich nur ein Wahrscheinlichkeits- und Analogieschluss, der aber, als solcher von den Pythagoreern noch nicht erkannt, gerade für ihre Eigenart die grösste Anziehung gewinnen und sich in ihren Augen sofort zum exakten Beweise erheben musste. Auch der weitere Versuch, mit ihrer Theorie die Thatsache, dass wir doch niemals mit Bewusstsein Töne von den Sphären der Gestirne wahrnehmen, in Einklang zu bringen, ist durchaus natürlich und an sich gelungen zu nennen. Denn hatte ihnen ihre Spekulation schon die, freilich nur subjektive, Gewissheit verschafft, dass die Bewegung der Himmelskörper nicht ohne eine gleichzeitige Erzeugung von Tönen vor sich gehen könne, dann war es die nächstliegende und befriedigende Ineinssetzung von Theorie und Erfahrung, anzunehmen, dass wir infolge der stetigen Gewöhnung nicht in der Lage seien, das Tönen der Himmelskörper zu appercipieren, d. h. diesen Zustand der ununterbrochenen Wahrnehmung der Sphärenmusik mit dem einer uns umgebenden absoluten Stille (den es also für uns gar nicht gäbe) in Vergleich zu setzen.

Diesen beiden, einen gewissen Anstrich von Wissenschaftlichkeit bekundenden Momenten unserer Theorie steht nun aber ein ganz und gar unwissenschaftliches, phantastisch-willkürliches Moment gegenüber in der Bestimmung, dass die von den Himmelskörpern erzeugten Töne genau in einer Harmonie d. h. Oktave zusammenklingen sollen. Hierfür konnte sich unseren Philosophen in ihrer Theorie des Tönens der Sphären selbst keinerlei Anlass bieten. Wenn die Planeten nach dem allgemeinen Gesetze bewegter Körper Töne erzeugen, so folgt weder aus diesem Gesetze, noch aus der etwaigen speziellen Beschaffenheit der hier in Betracht kommenden Gestirne [denn darüber erfahren wir nicht das Geringste], dass die von ihnen bewirkten Töne gerade in eine Oktave ausklingen müssten. Einen eigenen Anlass aber muss auch diese Hypothese, so willkürlich sie erscheinen mag, gehabt haben. Dieser Anlass scheint mir nun nicht kosmologischen, sondern metaphysischen Ursprungs zu sein, nämlich die Theorie von der alle Einzeldinge und den gesamten Kosmos durchziehenden, die Gegensätze versöhnenden Harmonie¹⁾.

¹⁾ Dass die Harmonie auch für das Weltall als solches, den Kosmos, von hoher Bedeutung sein musste, geht aus der Angabe des Aristoteles [Met. I. 5.] hervor, der ganze Himmel sei Harmonie und Zahl. Vgl. auch unsere Interpretation des Feuers des Umkreises als des Sitzes der weltumspannenden Harmonie, oben Kapitel 12.

Erwägt man, welche eminente Bedeutung die Harmonie in metaphysischem Sinne für alles Geschaffene gewonnen hat, wie überhaupt kein Wesen, kein Sein ohne dieses, die Grundgegensätze ausgleichende Prinzip gedacht werden kann, so dürfte damit unser Lehrsatz überhaupt, insbesondere das Verhältniß seines wissenschaftlichen Unterbaues und seiner scheinbaren Ausdeutung und Erweiterung, in einem ganz neuen Lichte erscheinen. Was uns anfänglich wohl als eine höchst willkürliche und inkonsequente Ausbildung einer wissenschaftlichen Hypothese gelten musste, die Bestimmung nämlich, dass die Töne der Himmelsphären gerade eine Harmonie bilden sollen, das wird nunmehr in unseren Augen zu dem eigentlichen Grundstock und Ausgangspunkt der gesamten uns beschäftigenden Theorie; ihr scheinbarer Grundgedanke aber, ihre solide wissenschaftliche Basis, nämlich der Satz, dass die Gestirne als bewegte Körper Töne hervorbringen müssten, samt der sich anschliessenden Probabilisierung desselben rücksichtlich der Erfahrung, stellen sich uns jetzt vielmehr als sekundär gewonnene Beweismittel, als nachträgliche wissenschaftliche Stützen einer ursprünglich rein metaphysischen Spekulation dar. So auffallend und seltsam an sich auch eine derartige Verquickung metaphysischer und kosmologischer Theorien, besonders aber ihre logische Metathese — die die später unternommene Motivierung einer Doktrin zu deren Grundlage und Ausgangspunkt zu stempeln sucht — erscheinen mag, so natürlich ist dieses Verfahren doch gerade für die gesamte Geistesrichtung unserer Philosophen. Um von zahlreichen Analogien nur die markantesten hervorzuheben, sei hier erinnert an die eigenartigen Vorstellungen von der Weltbildung, die mit der Idee des Ureinen zusammenhängen, an die Theorien der beiden Weltfeuer im Centrum und in der Peripherie des Alls als der Spitze der Einheit und der Harmonie und an die ebenso durch metaphysische Spekulation veranlasste Lehre einer Zehnzahl von Himmelskörpern. Jener hochpoetische, tiefsinnige Gedanke aber von der das All kräftig umhüllenden und zugleich durchwehenden Harmonie dürfte unsere Philosophen zu der Theorie der Sphärenharmonie geführt haben, indem sie darin den erhabensten und würdigsten Ausdruck der sich im Kosmos und seiner hehren, unwandelbaren Bewegung offenbarenden Ureinheit erblicken mussten.

Indessen kann unsere Theorie nicht in direktem Zusammenhange mit der Annahme der zehn Himmelskörper stehen; denn eine Harmonie oder Oktave wird nur von sieben (oder acht) Tönen gebildet, eine bewusste Übergehung der übrigen Gestirne aber — denen doch die gleiche Bedeutung für den Grundgedanken unseres Lehrsatzes zukommen musste —

450. wäre nicht ausreichend zu motivieren. Thatsächlich ist uns auch von Philolaus, dem speziellen Vertreter jener Annahme von zehn Gestirnen, keine Notiz über die Harmonie der Sphären erhalten; und so charakteristisch auch diese letztere für die ganze Eigenart unseres Philosophen sein könnte, so wird er doch nicht als ihr Vertreter gelten dürfen. Die Annahme nun, dass die Lehre von der Sphärenharmonie bereits vor Philolaus ihre Vertreter gehabt habe, von diesem aber etwa ignoriert oder fallen gelassen worden sei, ist darum unwahrscheinlich, weil alsdann diese hochpoetische und metaphysisch durchaus befriedigende Theorie einer, ebenfalls metaphysischen, aber nicht entfernt gleichwertigen Lehre (nämlich von der Zehnzahl der Himmelskörper) hätte weichen müssen, da ja beide unvereinbar waren. Es dürfte sich also die Annahme empfehlen, dass unser Theorem späteren Ursprungs ist und jedenfalls erst dem IV. Jahrhundert v. Chr. angehört, da Aristoteles so genau darüber unterrichtet ist. Ihrem ganzen Charakter nach wird diese Lehre, zumal der Versuch ihrer exakten Motivierung, späteren Ursprungs sein als die allgemeine Vorstellung des Prinzips der Harmonie und deren Lokalisierung in der Peripherie des Weltalls.¹⁾

Siebzehntes Kapitel.

Das „Unbegrenzte ausserhalb des Himmels“. Die Elemente.

Wenden wir uns nunmehr zur Betrachtung einzelner allgemeinerer Theorien über den Bestand des Kosmos, so interessiert uns zunächst die Frage, was wohl die Pythagoreer ausserhalb ihres (zweifelloos begrenzt gedachten) Kosmos annahmen. Eine diesbezügliche Andeutung macht Aristoteles Phys. III, 4. 203 a 1: *πάντες οἱ δοκοῦντες ἀξιολόγως ἰφθαί τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας πεποιήνται λόγον περὶ τοῦ ἀπείρου καὶ πάντες ὡς ἀρχὴν τινα τιθέασιν τῶν ὄντων, οἱ μὲν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὐτὸ, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἐτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὄν τὸ ἄπειρον. πλὴν οἱ μὲν Πυθαγόρειοι ἐν τοῖς αἰσθητοῖς [οὐ γὰρ χωριστὸν ποιοῦσι τὸν ἀριθμόν], καὶ εἶναι τὸ ἔξω τοῦ*

¹⁾ Diese Frage wird kurz gestreift von Paul Tannery, Une opinion fausement attribuée à Pythagore, im Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. V, 1–11. Einzelnes Ergänzende zur Lehre von der Sphärenharmonie s. bei Zeller Ia⁵ 430, 2.

οὐρανὸν ἄπειρον. Diese letzten Worte des Aristoteles haben eine unglaubliche Verwirrung gestiftet; sie sind, so viel ich sehe, von sämtlichen neueren Erklärern seit Boeckh missverstanden worden. Boeckh selbst glaubte diese Stelle für seine Auffassung vom Feuer der Peripherie als „Rest des unbegrenzten Urgrundes“¹⁾ heranziehen zu können und versteht sie dahin, „dass die Pythagoreer ausserhalb des Himmels, das heisst ausserhalb der gewordenen Welt oder des Kosmos, das Unbegrenzte setzen“.²⁾ Aber schon die Beziehung der aristotelischen Worte auf das Feuer des Umkreises ist irrig und unmöglich. Das Feuer des Umkreises bildet den äussersten Rand der gewordenen Welt und gehört selbst noch zum Kosmos hinzu [die *εὐκρίνεια τῶν στοιχείων* hat ihren Sitz im Olymp, dieser selbst aber zählt zweifellos zum Kosmos]; also konnte jenes Feuer niemals als *ἔξω τοῦ οὐρανοῦ*, d. h. ausserhalb des Weltgebäudes, bezeichnet werden.

Aber auch hiervon abgesehen ist die ganze Auffassung der Stelle verfehlt. Besagt denn die Stelle überhaupt, dass unsere Pythagoreer „ausserhalb des Himmels das Unbegrenzte setzten“? Aristoteles spricht von dem Unbegrenzten in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, gibt also einen metaphysischen Lehrsatz der Pythagoreer, und schliesst daran die Bemerkung, es sei aber auch das ausserhalb des Himmels Befindliche unbegrenzt. Dies allein ist die genaue, sprachlich gegebene Übersetzung; denn es wird offenbar von dem *ἔξω τοῦ οὐρανοῦ* die Aussage gemacht, dass es *ἄπειρον* sei und nicht etwa von dem *ἄπειρον*, dass es *ἔξω τοῦ οὐρανοῦ* sei [im letzteren Falle müsste es heissen *καὶ εἶναι ἔξω τοῦ οὐρανοῦ τὸ ἄπειρον*].

Zu welcher unphilosophischen Vorstellung die Böckh'sche Interpretation [von einem „Rest des unbegrenzten Urgrundes“] führt, ist bereits oben gezeigt worden; es fragt sich nun, wie wohl Aristoteles zu seiner Bemerkung, nach unseren Philosophen sei das, was sich noch ausserhalb des Kosmos befinde, unbegrenzt, kommen konnte. Dass die Pythagoreer ausserhalb des Himmels ein Etwas annahmen und dieses als „unbegrenzt“ bezeichneten, ist zweifellos und wird sich uns im Verlaufe dieser Spezialuntersuchung noch ergeben [ebenso die genauere Beschaffenheit dieses „unbegrenzten“ Etwas]. Indem nun Aristoteles von „dem Unbegrenzten“ als dem pythagoreischen Urstoff aller Dinge handelte, mochte ihm die gleichfalls pythagoreische Anschauung von der unbegrenzten Eigenschaft des ausserhalb des Himmels Befindlichen erinnerlich werden [ohne dass

¹⁾ S. ob. Kap. 12.

²⁾ Philolaus S. 98.

darum unsere Philosophen beide Bestimmungen, nämlich die „des Unbegrenzten“ als Grundstoffes alles Seienden und die der „Unbegrenztheit“ des Ausserweltlichen, in demselben Zusammenhange gegeben haben müssten, was vielmehr wegen ihres verschiedenen Charakters nicht anzunehmen ist]. Um nun wenigstens mit Einem Worte auf die pythagoreische Behandlung des Begriffes des Unendlichen überhaupt hinzuweisen, schloss er an den Hauptsatz von dem Unendlichen als der Urmaterie aller Dinge die, in diesem Zusammenhange nebensächlichere, Bemerkung an, auch das, was sich ausserhalb des Himmels befinde, sei von den Pythagoreern „unbegrenzt“ genannt worden. Für diese Charakterisierung unserer Stelle spricht auch entschieden die sprachliche Ausdrucksform. Aristoteles selbst konnte darnach nicht das Unbegrenzte in dem sinnlich Wahrnehmbaren mit dem gleichfalls „unbegrenzt“ genannten Ausserweltlichen indentifizieren wollen. Dies dürfte sich mit absoluter Klarheit aus einer andern Bemerkung des Stagiriten ergeben. Phys. III, 6. 206 b 23: *ὡπερ φασὶν οἱ φυσιολόγοι, τὸ ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου, οὐ ἢ οὐσία ἢ ἀήρ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἄπειρον εἶναι.* Wer wollte den engen Zusammenhang dieser Stelle mit unserer obigen Angabe verkennen? Hier ist aber mit grösster Deutlichkeit „der Körper ausserhalb des Kosmos“ als ein „unendlicher“ bezeichnet; seine besondere Natur sei „entweder Luft oder etwas Derartiges“. Sollten wir nun der Auffassung Boeckh's zuliebe den Grundstoff des sinnlich Wahrnehmbaren als „Luft oder etwas Derartiges“ annehmen? Damit dürfte erwiesen sein, dass das unendliche Etwas ausserhalb des Himmels keineswegs mit dem *ἄπειρον* als der Urmaterie identisch zu denken ist, und es also ganz und gar irrig wäre, „das Unbegrenzte ausserhalb des Himmels zu setzen“.

Die neueren Forscher sind, wie erwähnt, fast ausnahmslos diesem Irrtume Boeckh's gefolgt. Schon Ritter¹⁾ musste sich von Reinhold²⁾ belehren lassen. Brandis³⁾ geht mit Boeckh und Ritter. Ebenso meint Karl Joël⁴⁾: „Das Unbegrenzte besteht nach der Ansicht aller Pythagoreer ausserhalb der Kugelgestalt des Kosmos fort“. Sogar Zeller⁵⁾ ist diesem allgemeinen Irrtum verfallen: „Jenseits des Feuerkreises liegt das Unbegrenzte“. Nicht anders ergeht es Schwegler und Windelband. Zu welchen wunderlichen Konsequenzen diese Auffassung des ausserwelt-

¹⁾ Pyth. Philos. 172 ff. u. ö.

²⁾ Beitr. z. Erläut. d. pyth. Metaph. 55 ff.

³⁾ Rhein. Mus. 1828, S. 225; griech.-röm. Philos. 453, 475, 476.

⁴⁾ In der Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 97. Bd. (1890), S. 199.

⁵⁾ I^a 436.

lichen Unbegrenzten als identisch mit dem metaphysischen Urstoffe führt, sehen wir besonders bei Windelband, der das Unbegrenzte für den „leeren Raum“ hält (während vielmehr der leere Raum für ein Unbegrenztes, das aber durchaus nicht die Urmaterie sein kann, zu halten ist), und in ähnlicher Weise bei Chaignet, wenn er erklärt¹⁾: „l'infini se transforme en fini en s'introduisant en lui.“ Das wäre also eine unaufhörliche Welt-schöpfung im eigentlichsten Sinne!²⁾ Den Gipfel der Verwirrung aber erreicht Chaignet mit seiner Folgerung³⁾: „mais l'infini ne se borne pas à séparer les individus les uns des autres: il entre et pénètre en chacun d'eux.“ Als ob das Unbegrenzte, aus welchem die Dinge bestehen, d. h. dasjenige, was die Masse, den Stoff, die Konsistenz des Einzeldinges ausmacht, dasselbe sein könnte, wie dasjenige, das die Einzeldinge von einer scheidet! — Eine andere Auffassung gibt wieder Cl. Baeumker⁴⁾, der, unter Zugrundelegung der allgemeinen Auffassung von „dem Unbegrenzten ausserhalb des Himmels“, dieses schlechthin mit der „unbegrenzten Ausdehnung“ identifiziert. Ihm folgt recht kritiklos C. Deichmann⁵⁾. — Beachtenswerter, wenn auch ihrem Grundgedanken nach irrtümlich, ist die Darstellung Max Offners.⁶⁾ Im Anschluss an Windelband und Baeumker führt er aus⁷⁾: Das Unbegrenzte oder Leere (beides ist ihm absolut identisch) „selbst ist das, was die Körperwelt, das Seiende umschliesst, was bleiben wird, auch wenn diese nicht mehr sein wird, wie es schon war, ehe diese in die Erscheinung getreten ist es ist reine, substratlose Ausdehnung und sonst nichts“. Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, dass diese Schlussfolgerung, auch abgesehen von der irrigen, unhaltbaren Basis, auf der sie sich aufbaut, an sich unhistorisch und verfehlt ist, indem sie unseren Philosophen Spekulationen zutraut, die ihrem gesamten wissenschaftlichen und besonders metaphysischen Gesichtskreis durchaus fremd sein mussten. Zu der Abstraktion einer „reinen substratlosen Ausdehnung“ konnte sich der ältere Pythagoreismus unmöglich erheben. Offner sucht alsdann

¹⁾ l c. II, 27.

²⁾ Vgl. auch Chaignet l. c. II, 70 u. ö.

³⁾ l c. II, 158.

⁴⁾ Das Problem d. Materie i. d. griech. Philos., Münster 1890, S. 38.

⁵⁾ Das Problem des Raums i. d. griech. Philos. bis Arist., Leipziger Diss., Halle 1893, S. 15 ff

⁶⁾ Die pythag. Lehre vom Leeren, in: Abhdlgn. a. d. Gebiete der klass. Altert., Christ gewidm., München 1891, S. 388 ff.

⁷⁾ a. a. O. S. 390.

die in Frage stehende Interpretation des „Unbegrenzten ausserhalb des Himmels“ als identisch mit dem Urstoff aller Dinge durch den Hinweis zu stützen, dass ein Kodex (F) τὸ ἄπειρον aufweise, und fährt dann mit einer beneidenswerten Selbstgewissheit fort: „Doch abgesehen davon könnte unsere Stelle gar nicht anders aufgefasst werden.“ Dem gegenüber möchte ich bemerken, dass die Lesart des einen Kodex gegenüber der oben gegebenen Schreibung aller übrigen Handschriften gar nicht in's Gewicht fallen könnte, selbst wenn [mit dem Text τὸ ἄπειρον unbedingt die von uns bestrittene Auffassung gegeben wäre. Das Letztere ist aber nicht der Fall; denn ,καὶ εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ τὸ ἄπειρον' würde heissen: „es bestünde aber auch noch (ausser dem unmittelbar zuvor behandelten ἄπειρον in dem sinnlich Wahrnehmbaren) das Unbegrenzte ausserhalb des Himmels“ (ohne dass dieses letztere mit dem ersteren identisch zu sein brauchte). Nehmen wir nun aber an, die Überlieferung biete uns (umgekehrt als in Wirklichkeit) fast durchweg τὸ ἄπειρον und nur ein Kodex habe blosses ἄπειρον, so „könnte unsere Stelle gar nicht anders aufgefasst werden“, nämlich als wir es thun; dies jedoch darum, weil schon die einfachste philosophische Erwägung unfehlbar dazu führen muss. Zu welcher verzweifelten Folgerung aber jene irrige Interpretation der Aristoteles-Stelle führen kann und bei Einzelnen führen muss, sehen wir wiederum deutlich bei Offner. Indem dieser nämlich der Ansicht ist, unsere Stelle handle „von der Auffassung des ἄπειρον als Prinzips (ἀρχή)“, und indem er gleichzeitig das Unbegrenzte mit dem „Leeren“ schlechthin identifiziert, ist die unabweisbare Auffassung gegeben, die Pythagoreer hätten die Dinge aus dem Leeren entstehen lassen und hielten entsprechend das Leere für den Urstoff alles Seienden, für die Urmaterie! Diese Auffassung bedarf keiner besonderen Widerlegung; die kurze Angabe des Aristoteles über die pythagoreische Weltbildungslehre¹⁾ hätte indessen allein genügen sollen, derartigen Willkürlichkeiten einmal und für immer vorzubeugen.

Dazu kommt, dass alle diese Auslegungen zwar, unmittelbar oder mittelbar, auf die Erklärung Boeckh's zurückgehen, aber durchweg einen für die Beurteilung der ganzen Sachlage höchst beachtenswerten Umstand übersehen, dass nämlich, wie schon oben erwähnt, der Vater dieses grossen Irrtums selbst nicht etwa, um mit Zeller²⁾ zu reden, „jenseits des Feuerkreises das Unbegrenzte“ annahm, sondern diesen Feuerkreis selbst³⁾ für

¹⁾ Metaph. XIV, 3. 1091 a 14; oben S. 39.

²⁾ a. a. O.

³⁾ Das ,περιέχον πῦρ' in dem sich die ,εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων' findet, jene

das ausserweltliche Unbegrenzte hielt, eine Auffassung, die sich schon durch einen Blick auf die grosse Stobaeus-Stelle von der philolaischen Weltordnung widerlegt, wo die „Lauterkeit der Elemente“ in den „Olymp“ verlegt, dieser aber zweifellos zur Sphäre des Alls, zu dem gewordenen Kosmos hinzugerechnet wird.

Es ist also unmöglich, das Unbegrenzte ausserhalb des Himmels als identisch mit dem Urstoffe aller Dinge, mit dem Unbegrenzten als Prinzip alles Seienden, zu fassen; ebenso wenig ist anzunehmen, dass die Pythagoreer das ausserhalb des Himmels Befindliche einfach *ἄπειρον* genannt hätten. Vielmehr wird dieses „Unbegrenzte“ nur das Attribut eines noch sonstwie genauer gekennzeichneten Etwas gewesen sein, auf dessen wahre Bedeutung Aristoteles bei der Flüchtigkeit seiner Anmerkung und speziell in dem gegebenen, rein metaphysischen Zusammenhange nicht näher eingehen mochte. An einer andern Stelle seiner Physik aber kommt er auf dieses „ausserweltliche Unbegrenzte“ zurück, und hier erscheint denn auch das *ἄπειρον* nicht als Substanz, als Materie, sondern nur als Accidens eines völlig anders als die Urmaterie gearteten Etwas, nämlich des Leeren. Arist. Phys. IV, 6. 213 b 22: *εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις*. Nicht „das Unbegrenzte“ ist also ausserhalb des Himmels, sondern ein „unbegrenzter Hauch“ [= Atemzug], durch den das Leere in die Welt eintrete . . . d. h. kurz: ausserhalb des Himmels (der Sphäre des Alls) befindet sich das Leere, das durch den Atemzug der Welt in den Kosmos eintritt und „die Naturen (der Dinge) trennt“. Was näher darunter zu verstehen ist, wird sich uns bei der Betrachtung der Elementenlehre ergeben.

von Boeckh unrichtig als „Rest des unbegrenzten Urgrundes“ interpretierte „Lauterkeit der Elemente“. In diesem „umschliessenden Feuer“ begegnen sich also die beiden irrtümlichen Interpretationen Boeckh's von der *εἰλικρίνεια*² *τῶν στοιχείων* und dem *ἄπειρον ἔξω τοῦ οὐρανοῦ*. Vgl. oben S. 56 f.

Achtzehntes Kapitel.

Die Elementenlehre. Der Atemzug des Weltalls.

Unter der „Elementenlehre“ verstehen wir die Theorie von den die Körperlichkeit aller Dinge ausmachenden Grundstoffen, von ihren physikalischen Bestandteilen, im Unterschiede von den metaphysischen Prinzipien des Begrenzenden und des Unbegrenzten. Der ältere Pythagoreismus nimmt in diesem Sinne fünf Elemente an, die aus den fünf Grundformen der Dinge: Würfel, Tetraeder, Oktaeder, Ikosaeder und Dodekaeder abgeleitet sind.

Stob. Ecl. I, 2, 3. S. 10: *καὶ τὰ ἐν τῇ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντὶ, τὰ ἐν τῇ σφαίρᾳ πῦρ, ὕδωρ, καὶ γᾶ, καὶ ἀήρ, καὶ ἡ τῆς σφαίρας ὀλκὰς πέμπτον.* Es wird also ausser den geläufigen vier Elementen: Feuer, Wasser, Erde und Luft noch ein fünftes genannt, die *ὀλκὰς τῆς σφαίρας*. Was haben wir darunter zu verstehen? — Boeckh¹⁾ übersetzt es mit „Lastschiff der Sphäre“. Er versteht also unter *ὀλκὰς* etwas, worin die Sphäre ruhe, wovon die Sphäre getragen werde. Dies mögen wir uns des Näheren vorstellen wie wir wollen: stets wäre nach dieser Auffassung die *ὀλκὰς τῆς σφαίρας* etwas ausserhalb der Sphäre (d. h. des Weltalls) Liegendes. Nun wird aber die *ὀλκὰς* ebenso wie die andern vier Elemente zu den *πέντε ἐν τῇ σφαίρᾳ σώματα* gerechnet; also kann *ὀλκὰς* nicht „Lastschiff“ bedeuten.

Dies haben denn auch die Neueren zum Teil eingesehen; aber anstatt der Schwierigkeit der Interpretation energisch zu Leibe zu rücken und unbeirrt mit der gegebenen Thatsache unserer Lesart zu rechnen, flüchteten sie vor dem „Lastschiff“ zu einer scheinbar näherliegenden, jedenfalls aber bequemeren Lesart²⁾. Es hiesse aber nicht nur der klaren und bestimmten Überlieferung Gewalt anthun, sondern zugleich einen hochbedeutsamen philosophischen Ausdruck einer blossen Kurzsichtigkeit oder Bequemlichkeit preisgeben, wollte man unsere *ὀλκὰς* zu emendiren versuchen. Denn in Wirklichkeit ist unsere ursprüngliche Lesart nicht nur ebenso widerspruchs-

¹⁾ Philolaus S. 161.

²⁾ So ersetzt Meineke das ominöse Wörtchen durch ein *κυκλὰς*; Schaarschmidt [Schriftstell. d. Philol. S. 50] gibt zur Auswahl *ὄγκος* und *ὀλότις*; Heeren möchte *ὄλκος* und Zeller *κύκλος* oder *ὄλας* schreiben. Vgl. auch Chaignet, l. c. I, 248, 3; II, 163, 2; Zeller I^a 376, 3.

frei wie *κυκλας* oder andere, ähnlich klingende Wörtchen auf — *ας* zu interpretieren, sondern sie gibt allein das Wesen der Theorie eines fünften Elementes in der treffendsten und klarsten Weise wieder, während *κυκλὰς* und andere Emendationen dagegen wie blosse Schatten erscheinen.

Unser *ὀλκας* ist von denselben Philosophen als fünftes Element bezeichnet worden, die in ihrer Kosmogonie von dem Unbegrenzten sagten, *ὅτι ἐλλκετο καὶ ἐπεραίνεται ὑπὸ τοῦ πέρατος*, und unter direkter Bezugnahme auf diese bedeutsame kosmogonische Formel. Dies erscheint auf den ersten Blick vielleicht willkürlich und nicht mehr, als eine zufällige Analogie; eine kurze Betrachtung wird jedoch diese Parallele als wertvoll und unentbehrlich erweisen.

Der Urstoff aller Dinge, das *ἄπειρον*, erfüllte das All als eine einzige, unterschiedslose Masse, im Sinne eines unendlichen Stoffes zugleich und unendlichen Raumes.¹⁾ Die Bedeutung der Weltbildung beruht darauf, dass die Urmaterie durch Einwirkung der Ureinheit aus ihrer Unterschiedslosigkeit aufgerüttelt und in eine Unzahl der mannigfaltigsten Einzeldinge gespalten wird. Es geschieht dies auf dem Wege des Anziehens (Zusammenziehens) und Begrenzens. Dabei ist aber das *ἐλλκειν* nicht als etwas von dem *περαίνειν* Verschiedenes zu denken, sondern das Anziehen ist nur die Form, die Äusserung des Begrenzens; das Begrenzen geht als Anziehen (oder Verdichten) der Urmasse vor sich, es äussert sich als *ἐλλκε θαι [τὸ ἄπειρον] ὑπὸ τοῦ πέρατος*. Daraus wird die hohe Bedeutung unseres Ausdrucks *ἐλλκειν* ersichtlich. Worin besteht aber nun die eigentliche Wirkung des An- oder Zusammenziehens der Materie? Selbstverständlich darin, dass sich jetzt Einzeldinge aus der Alles erfüllenden Masse hervorheben (und gerade dies ist das Wesen der Weltbildung). Wodurch aber werden oder sind die Dinge eigentlich Einzelwesen; was ermöglicht ihre Unterscheidung von einander? Nichts anderes als die jeweiligen bestehenden Zwischenräume zwischen den Dingen. Wäre das Unendliche nicht zusammengetreten, zusammengezogen worden, hätten sich die, nunmehr Einzeldinge bildenden Massen der Materie nicht auf kleinere Räume beschränkt, als sie vorher, ehe die Ureinheit auf sie eingewirkt, eingenommen hatten, so wäre es ja niemals zur Bildung von Einzelwesen, von Unterscheidbarem überhaupt, gekommen. Die Verdichtung der Alles erfüllenden Urmaterie zu einzelnen, sich von einander getrennt haltenden Dingen war die einzig denkbare Form einer altpythagoreischen Kosmogonie. [So selbstverständlich diese Erwägung an sich

¹⁾ Vgl. Zeller Ia⁵ 413.

erscheinen mag, so ist doch ein entschiedener Hinweis darauf gerade für das rechte Verständnis unseres *ἐλκεῖν* und *ὀλκᾶς* vonnöten.] Wir dürfen also gewissermassen zwei Seiten, zwei Wirkungen der Weltschöpfung unterscheiden: eine positive, d. i. die Bildung von Einzeldingen, und eine negative, nämlich das Entstehen einer Unzahl von Zwischenräumen zwischen den Einzeldingen. Diese Zwischenräume aber, aus denen sich die Materie auf die werdenden Dinge zurückgezogen, mussten sich unsere Pythagoreer in ihrer naiven Weise als leer vorstellen, oder besser als *κενὰ*, da sie den eigentlichen Begriff des absolut „Leeren“ noch nicht kannten.

Nach dem Vorstehenden ist es klar, dass die Erhaltung der Einzeldinge wesentlich als abhängig von dem Bestehen der „leeren“ Zwischenräume zwischen denselben gedacht werden musste. Die Erhaltung der Welt ist, wie wir sahen, die Aufgabe des Centralfeuers, jenes vorzüglichen Sitzes der Ureinheit. Wie es seiner Aufgabe gerecht wird, erfahren wir sehr treffend aus der oben citierten Stelle des Aristoteles Phys. IV, 6. 213 b 22, in deren Fortsetzung es heisst: . . . *κενὸν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντιος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινος τῶν ἐφεξῆς καὶ διορίσεως*. Die Welt [*οὐρανὸς* im Sinne des Weltganzen, wie öfter] atmet das „Leere“ ein aus dem „unendlichen Hauch“; das „Leere“ aber hat die Bedeutung einer „Trennung und Scheidung des Zusammenhängenden“. Zwar wird hier nicht ausdrücklich das Centralfeuer als Sitz und Quelle dieses Atemzuges der Welt genannt; aber diese Vorstellung ist gleichwohl unabweisbar, wenn man die Bedeutung des Centralfeuers für die Schöpfung des Kosmos und seine andauernde beherrschende Stellung innerhalb des geschaffenen Kosmos, gleichsam als der centrale Lebensnerv, das Herz des hier unter dem Bilde eines lebenden Wesens vorgestellten Universums, sich vergegenwärtigt.

Unter dem Bilde des Atmens aber ist hier im Grunde der gleiche Vorgang geschildert, wie in der Kosmogonie mit *ἐλκεῖν*; denn wenn die Einzeldinge durch „Anziehen“ der Urmaterie und derart bewirkte Entstehung von „leeren“ Räumen in's Dasein traten, wird der Bestand des Leeren im Kosmos, und damit auch der Bestand der Einzeldinge nur durch die fortgesetzte Neuschaffung des trennenden Prinzips, d. i. aber die unaufhörliche Einatmung des (an sich ausserweltlichen) Leeren, garantiert. Das „Anziehen“ sowohl wie der „Atemzug des Kosmos“ bezwecken das Gleiche, nämlich die Bildung bzw. beständige Erhaltung der das Einzelne trennenden Zwischenräume; in beiden Fällen ist Zweck und Erfolg: das Leere, jenes negative, bedingende Element der Individualisierung, der ganzen Schöpfung. Dabei ist jeder der beiden Termini sehr

wohl an seiner Stelle. Als noch das ungeheure, allumfassende und allfüllende Unbegrenzte bestand, konnte die Ureinheit das Zusammentreten der Einzeldinge, die Bildung der „leeren“ Zwischenräume, nur durch „Anziehen“ der Materie bewirken; nachdem aber der Kosmos in harmonischer Gestaltung erstanden und als vollendeter Organismus einem Lebewesen vergleichbar geworden ist, hat es durchaus nichts Auffallendes, die Wirkung der Welterhaltung nun diesem festgefügtten Ganzen selbst zuzuschreiben und es — höchst sinnreich — dasjenige Mittel einatmen zu lassen, durch welches die Einzeldinge geworden sind und bestehen: das „Leere“. Und wie natürlich ergibt sich dieser ganze Gedankengang aus der Weltbildungslehre. Im Centrum des Weltalls begann die Schöpfung. Das hier „zusammengetretene erste Eins“, das Centralfeuer, zog die nächstgelegenen Teile des Unbegrenzten an und begrenzte sie. Nachdem aber diese Begrenzung gewissermassen räumlich erschöpft ist, nachdem mit andern Worten kein Unbegrenztes mehr in ursprünglicher Form, d. h. Formlosigkeit, existiert, hört die begrenzende Thätigkeit des Centralfeuers nicht etwa auf, sondern setzt sich (zur Erhaltung der Welt, wie wir wissen) ununterbrochen fort; nur dass diese Thätigkeit des Centralfeuers in durchaus natürlicher Weise jetzt auf das Weltall überhaupt bezogen und von diesem selbst gesagt wird, es atme gleichwie ein lebendes Wesen¹⁾.

Diese Betrachtung aber erweitert uns den Horizont der pythagoreischen Spekulationen um ein Bedeutendes und gibt wünschenswerten Aufschluss über mehrere noch nicht völlig erklärte Teile der Lehre. Wir konnten darnach erstlich bereits oben die Bedeutung des Atemzuges des Weltalls als des Mittels zur Erhaltung der Einzelwesen erkennen; es ist ferner nunmehr auch die Interpretation der *ὀλκὰς τὰς σφαίρας* mit grosser Wahrscheinlichkeit darzuthun. *ὀλκὰς* als „Lastschiff“ ist unbrauchbar, wie oben gezeigt. Mag dieses Wort auch von den Klassikern der griechischen Litteratur fast nur, ja mag es ausschliesslich in diesem Sinne gegeben werden: hier ist er unannehmbar. Nun sollten wir aber doch nicht übersehen, dass die Bedeutung unseres Wortes als „Lastschiff“ nicht die etymologisch ursprüngliche und zunächst gegebene ist, sondern dass uns die Etymologie in erster Linie auf die Wurzel *ελκ* verweist, aus der unser *ὀλκὰς* hervorgegangen ist. Warum sollte dieses nun, da es in der zwar gebräuchlicheren, aber doch abgeleiteten Bedeutung unverständlich bleibt, an unserer Stelle nicht zu der ihr etymologisch zugrunde liegenden Bedeutung zurück-

¹⁾ Von dem Atemzug des Universums berichten, ausser der oben citierten Stelle Arist. Phys. IV, 6 noch: Phys. III, 4. 203 a 6; Metaph. XIV, 3. 1091 a 17: Xenophanes b. Diog. L. IX, 19.

gekehrt sein können, so dass es, wie auch in der klassischen Diktion die ihm nahe verwandten $\acute{\omicron}\lambda\kappa\eta$ und $\acute{\omicron}\lambda\kappa\acute{\omicron}s$, „Ziehen“ oder „Zug“ besagte?¹⁾ Diese Annahme ist aber gewiss nicht so willkürlich, wie sie auf den ersten Blick scheinen könnte. Denn erstlich haben wir es hier mit einem philosophischen Terminus — und nicht mit der Alltagssprache — zu thun, und zwar mit einem Terminus, dessen präzise Prägung für unsere Pythagoreer sehr schwierig sein musste, wie sich uns aus der ihm zugrunde liegenden philosophischen Vorstellung — der oben betrachteten weiterhaltenden Thätigkeit des Centralfeuers — ergibt. In solchen Fällen aber, wo es gilt, einen völlig neuen, schulgemässen Begriff in eine knappe Form zu giessen und ihm so erst seine terminologische Prägung zu geben, war und ist man niemals übermässig skrupelhaft: man greift vielmehr unbedenklich in den vorhandenen etymologischen Schatz der Nation und nimmt sich da gewissermassen das Rohmaterial zur Ausmünzung des neuen Terminus, der ja überdies ursprünglich nur für den engeren Kreis der eigenen Schule und keineswegs für den grossen Weltmarkt in Kurs gesetzt wird. Und welche Prägung konnte wohl dem Begriff einer stetigen Vereinzelung und Individualisierung der geschaffenen Dinge besser anstehen, als die aus der Wurzel $\acute{\omicron}\lambda\kappa$, derselben Wurzel also, die auch die Form zur Bildung des ureigensten kosmogonischen Begriffs — der Schaffung von Einzelwesen durch „Anziehung“ der Urmaterie — abgegeben hatte?

Durch das $\acute{\epsilon}\lambda\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha$ der Urmaterie wurde, wie wir sahen, eine Menge „leerer“ Räume veranlasst; mit $\acute{\omicron}\lambda\kappa\acute{\omicron}s$ wird also die Instandhaltung, die unaufhörliche Restaurierung dieser leeren Räume, d. h. des „Leeren“ im Kosmos schlechthin, bezeichnet sein. Es braucht nicht besonders darauf hingewiesen zu werden, dass sich die Begriffe das „Atmens“ und des „Einziehens“ in natürlichster Weise auf den gleichen Vorgang — eben die erhaltende Thätigkeit des Kosmos und speziell seines Herzpunktes, des Centralfeuers — anwenden liessen. Heisst es doch auch ganz analog: „der atmende Kosmos“ und „das Einziehen der Sphäre“. Wir werden also nicht umhin können anzunehmen, dass unsern Pythagoreern das „Leere“ die Geltung als fünftes Element gehabt habe.

Das muss naturgemäss uns Neueren an sich äusserst befremdlich erscheinen; indessen dürfte diese Vorstellung viel von ihrer Fremdartigkeit und Absonderlichkeit verlieren, wenn wir uns die folgenden Erwägungen

¹⁾ Unter Wahrung des hier gewonnenen Standpunktes sei nur darauf hingewiesen, dass, will man schon unsere Stelle emendieren, ein $\acute{\omicron}\lambda\kappa\acute{\omicron}s$ statt $\acute{\omicron}\lambda\kappa\epsilon s$ jedenfalls sehr viel näher läge als das Meineke'sche $\kappa\upsilon\kappa\lambda\acute{\omicron}s$ u. a. Das Bild des „Einziehens“ dürfen wir jedenfalls nicht aufgeben.

zu eigen machen. Das „Leere“, oder vielmehr das, was sich unsere Philosophen unter $\kappa\epsilon\nu\acute{o}\nu$ vorstellten, soll den vier bekannten Elementen: Feuer, Erde, Wasser und Luft als fünftes beigezählt werden. Das wäre unmöglich, wenn die Pythagoreer überhaupt schon den strengen Begriff des Leeren, wie er in der modernen Philosophie und Naturwissenschaft allgemein gehandhabt wird, gekannt, wenn sie mit andern Worten sich unter ihrem $\kappa\epsilon\nu\acute{o}\nu$ einen absolut unerfüllten Raum vorgestellt hätten. Nun erfahren wir aber mit ziemlicher Gewissheit, dass $\kappa\epsilon\nu\acute{o}\nu$ für diese ältesten Philosophen lediglich den nicht mit festen, d. h. tastbaren Stoffen angefüllten Raum bedeutete, so wie wir selbst etwa ein Gefäß ohne einen es ausfüllenden Inhalt „leer“ nennen, ohne uns dabei des streng philosophischen und physikalischen Begriffes bewusst zu werden. Der Begriff des $\kappa\epsilon\nu\acute{o}\nu$ hatte für die älteren Pythagoreer zweifellos überhaupt noch keine streng philosophische Ausprägung erhalten; es wird in vielen Fällen mit den feinen Stoffen, wie etwa $\alphaἴηρ$ oder $\alphaἰθήρ$, confundiert¹⁾. In der platonischen Epinomis²⁾ wird als fünftes Element der „Äther“ genannt, aber darum ohne Weiteres das fünfte Element unserer Philosophen mit dem „Äther“ Platon's zu identifizieren³⁾, dazu liegt noch kein zwingender Anlass vor. Es kommt auch nicht so sehr auf die Bestimmung der speziellen stofflichen Beschaffenheit des pythagoreischen $\kappa\epsilon\nu\acute{o}\nu$, als vielmehr darauf an, dass wir in dem „Leeren“ dasjenige Element erkennen, welches die Einzeldinge von einander gesondert zu halten und so den Bestand aller Wesen zu garantieren geeignet ist. Dies sagt ja auch deutlich unsere Aristoteles-Stelle, die von dem $\kappa\epsilon\nu\acute{o}\nu$ handelt als einem $\chiωρῖσμοῦ τινος τῶν ἐφεξῆς καὶ διορίσεως$ und ihm die Eigenschaft zuerkennt: $διορίζειν τὰς φύσεις$. Hinzunehmen dürfen wir eine Notiz des Plutarch I, 1, wonach einige Pythagoreer die Weltbildung ableiteten $ἀπὸ πυρὸς καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου$. Unter dem $\pi\acute{\upsilon\rho}$ ist zweifellos das die Urmaterie individualisierende Centralfeuer zu verstehen; mit dem $\pi\acute{\epsilon}\mu\pi\tau\omicron\nu\ \sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omicron\nu$ aber ist das $\kappa\epsilon\nu\acute{o}\nu$ gemeint, als Mittel der immerwährenden Erneuerung der Individualisierung, die ja einer beständigen Neuschöpfung gleichkommt.

Selbst der sprachliche Ausdruck unserer Stelle spricht für die Auffassung des fünften Elementes als des „Leeren“, d. h. des unausgefüllten Raumes zwischen den einzelnen Dingen. Die Worte $\tauὰ ἐν τῇ σφαίρᾳ$

¹⁾ Vgl. Aless. Chiapelli, Zu Pythagoras u. Anaximenes, im Archiv f. Gesch. d. Philos., I. Bd. S. 592.

²⁾ Plat. Epin. 984 b.

³⁾ Wie z. B. Boeckh möchte, und im Anschluss an ihn viele Neuere.

σώματα κτε. geben offenbar die Antwort auf die Frage: Was ist in der *σφαίρα*, der grossen Weltkugel? Wollten die Pythagoreer nun gewissenhaft alles in der Weltsphäre Befindliche aufzählen, so durften sie — nach ihrer naiven Vorstellungsweise — neben den üblichen vier Elementen nicht das fünfte, den die Zwischenräume zwischen den Einzelwesen ausmachenden Stoff, d. h. also das *κενόν*, vergessen. Die Annehmbarkeit dieser Vorstellung beruht aber lediglich auf der richtigen Fassung dieses letzteren Begriffes als des nicht im strengen Sinne Leeren, sondern als desjenigen Stoffes, der die körperhaften, tastbaren Einzeldinge von einander scheidet, die Zwischenräume zwischen diesen als das trennende Element ausfüllt.

Dass die ursprüngliche Unterscheidung der Elemente auf der Beobachtung der verschiedenen Gestaltung der Körper (oder besser der die Körper bildenden kleinsten Teilchen, der Moleküle) beruht, erklären *Placit. philos. II, 6, 5*: *Πυθαγόρας πέντε σχημάτων ὄντων στερεῶν, ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῖρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν αἶρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν.* Aus der Würfelform habe sich die Erde gebildet, aus der Pyramide das Feuer, aus dem Oktaeder die Luft, aus dem Ikosaeder das Wasser und aus dem Dodekaeder die „Sphäre des Alls“ [entsprechend der *ὅλκας τῆς σφαίρας* bei Stobaeus].

Indessen scheint unsere Theorie des „fünften Elementes“ nicht allgemeine pythagoreische Schulansicht gewesen zu sein. Von Philolaus wenigstens weiss Proclus (*de Euclide I, p. 36, 46, 48*) zu berichten, er habe die Vierzahl der Elemente gelehrt. Doch war Philolaus wohl nicht der einzige Vertreter dieser Vier-Elementen-Lehre.¹⁾ Damit aber dürfte der für unsere Anschauungsweise recht absonderliche Charakter der Theorie des fünften Elementes wiederum erheblich gemildert erscheinen, und zugleich die selbst vom Standpunkte unserer Philosophen aus nicht völlig abgeklärte Vorstellung des „Leeren“ als eines Elementes neben Feuer, Wasser u. s. w. sich uns in ihrem wahren Lichte darstellen, nämlich als eines vorerst nur dunkel percipierten, noch nicht zur klaren, philosophisch gefesteten Formulierung ausgereiften Theorems.

Dass bei alldem der tiefe philosophische Kern dieser Theorie, wie wir ihn uns unter Zugrundelegung der allgemein pythagoreischen kosmo-

¹⁾ Vgl. *Stob. Ecl. I, S. 356*; *Diog. L. VIII, 25*; *Zeller Ia^b. 408*; dagegen *Paul Tannery, Sur un fragment de Philolaus, im Arch. f. Gesch. d. Philos., II, S. 379 ff.*

gonischen Vorstellungen zu rekonstruieren suchten, gewahrt bleibt, kann nach unserer vorstehenden Betrachtung nicht zweifelhaft sein; ja diese Thatsache erklärt uns allein in befriedigender Weise, wie unsere tiefen Philosophen überhaupt zu dem an sich fremdartigen Theorem des „Leeren“ gelangen konnten.

Unsere Interpretation der *ὁλκὰς τὰς σφαίρας* als des „Leeren“, welches die Welt „einatmet“, lässt auch nicht mehr im Zweifel darüber, was unter dem *ἄπειρον ἔξω τοῦ οὐρανοῦ* zu verstehen sei.¹⁾ Die *ὁλκὰς τὰς σφαίρας*, das *ἄπειρον πνεῦμα* und das *ἄπειρον ἔξω τοῦ οὐρανοῦ* sind wesentlich identisch; diese drei Begriffe bezeichnen sämtlich das „Leere“, aber jeder derselben unter einem andern Bilde. Von der *ὁλκὰς* durften wir annehmen, sie habe für den gewordenen Kosmos dieselbe Bedeutung, wie das *ἐλκεσθαι* der Urmaterie für den werdenden: die Bedeutung nämlich als Mittel der Vereinzelung und Individualisierung aller Dinge. Indem nun der Kosmos, als organisches Gebilde einem Lebewesen verglichen, dieses Mittel der Vereinzelung von aussen her in sich aufnehmend, einatmend gedacht wurde, entstand der zweite Terminus, der des *πνεῦμα*. Was eingeatmet wird, muss aber notwendig als ausserhalb des atmenden Organismus gedacht werden: so kamen unsere Philosophen zu dem dritten Terminus, dem *ἄπειρον ἔξω τοῦ οὐρανοῦ*.

Es erübrigt noch die Erklärung des Begriffes *ἄπειρον* (speziell in unserem Zusammenhange), der von so vielen Neueren völlig missverstanden wurde. — Versetzen wir uns wiederum in die Lehre von der Weltbildung zurück und ziehen wir aus den schon oben gewonnenen kosmogonischen Theorien die auch für den Standpunkt unserer Philosophen natürliche Konsequenz.

Infolge der Anziehung des unendlichen Urstoffes durch die dem Erstgeschaffenen, dem Centralfeuer, von der Urinheit einwohnende Kraft der Begrenzung wird offenbar eine stetige Verschiebung jenes Urstoffes nach dem Mittelpunkte zu, eine immer engere Concentration desselben veranlasst; denn die Bildung der Einzelwesen beruht lediglich auf einer — nicht näher zu erklärenden — Verdichtung der Urmaterie. In gleicher Weise, wie sich innerhalb des werdenden Kos-

¹⁾ S. das vorangegangene Kapitel, wo diese Frage offen gelassen wurde.

mos zwischen den Einzeldingen „leere“ Räume bildeten, musste nun auch ausserhalb der sich immer enger zusammenschliessenden Materie ein einziger grosser „leerer“ Raum entstehen, da nämlich, wo vordem diejenigen Teile des Urstoffes gelagert gewesen waren, die sich nunmehr dem Centrum annäherten. Diesen ausserweltlichen „leeren Raum“ aber konnten oder mussten sich unsere Philosophen als unendlich vorstellen; denn durch ihn soll ja die Sphäre des Weltalls, d. h. alles Seiende [im Sinne von: Geschaffenen] endgültig abgeschlossen werden. Würde aber das ausser dem [zweifellos begrenzt gedachten] Kosmos allein noch Existierende, also „das Ausserweltliche“, τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, ebenfalls begrenzt vorgestellt worden sein, so hätte sich daraus selbst für unsere, nicht überall konsequenten Philosophen die unausweichliche Frage ergeben müssen: Was befindet sich nun noch ausser [hinter] diesem begrenzten Ausserweltlichen? Wenn ursprünglich nichts war, als die Urmaterie, das ἄπειρον schlechthin, dieses aber sich zum Kosmos zusammenschloss, so konnte lediglich nur noch Ein Ausserweltliches [das A] übrig bleiben; dieses Ausserweltliche aber musste erstlich, als jeglicher Materie baar, ein κενὸν, sodann, als das [alleinige] Ausserweltliche, ein ἄπειρον heissen.

Nun können wir auch das Wesen dieses ἄπειρον im Unterschied von dem gleichfalls mit ἄπειρον bezeichneten Urstoff, genauer bestimmen. Während das „Unendliche“ als die Urmaterie alles sinnlich Wahrnehmbaren lediglich die Ungeschiedenheit, Undifferenziertheit, Formlosigkeit bedeutet, und zwar im offenbaren Gegensatz zu der formzeugenden „Grenze“, dem πέρας bei Aristoteles [wie ja alle Dinge nur dadurch sind, dass sie begrenzt, Einzelwesen sind, und, was nicht begrenzt, was ἄπειρον wäre, nicht ein Wesen, d. h. also ein Ungeschaffenes, darstellte], so soll das „Unendliche ausserhalb des Himmels“ den unendlichen Raum schlechthin bezeichnen, oder besser: der „unendliche Hauch“ — denn das „ausserweltliche Unendliche“ ist nicht etwa ein Unendliches an sich, wie die Urmaterie, sondern nur das Prädikat des unter dem Bilde des Atmens so genannten πνεῦμα — soll als räumlich unbegrenzt, als das All endgültig abschliessend gedacht werden. Diese unerlässliche Scheidung der Begriffe des ἄπειρον, die von den meisten neueren Interpreten unbeachtet geblieben ist, führt uns allein zu der wünschenswerten widerspruchsfreien und philosophisch befriedigenden Vorstellung hervorragender kosmologischer Theorien unserer Pythagoreer.

Fast unbegreiflich bleibt es aber, wie einige Erklärer nicht nur auf Grund der aristotelischen Notiz von dem „Unbegrenzten ausserhalb des

Himmels“ dieses mit dem Unbegrenzten schlechthin, also der Urmaterie, identifizieren, sondern selbst vor der ganz unhaltbaren Konsequenz nicht zurückschrecken konnten, nun auch dieses Unbegrenzte, die Urmaterie, für das Leere auszugeben. Damit war freilich schon die ursprünglich Boeckh'sche Annahme, dass sich ein bei der Weltbildung gebliebener „Rest des unbegrenzten Urgrundes“ ausserhalb des Himmels befinde, korrigiert [denn Boeckh dachte sich unter dem „unbegrenzten Urgrund“ nicht das Leere, und wäre er wirklich bis zu dieser Problemstellung der Identifizierung des ἄπειρον ἔξω κτε. mit dem ἄπειρον πνεῦμα vorgedrungen, so hätte er jedenfalls auf Grund des damit entstehenden Widersinns die Basis dieser Konsequenz, nämlich seine Auffassung des „ausserweltlichen Unbegrenzten“, als unhaltbar erkannt], aber man verfiel damit in einen andern, noch unerträglicheren Irrtum und übersah noch immer, dass die Quelle selbst, aus der alle diese Folgerungen entsprungen waren, auf einer grundmässig falschen Auffassung beruhte.

Schon Ritter¹⁾ kommt zu dem Schluss: „Man geräth hierdurch in Versuchung, sich das fünfte Element als das ἄπειρον zu denken“. Wollen wir nun nicht annehmen, dass diese Vermutung Ritter's auf einer direkten Gleichsetzung des fünften Elementes mit dem Leeren und infolgedessen einer angenommenen Identität des Leeren mit dem ἄπειρον beruhe (was an sich wohl möglich wäre), so ist doch schon die hier gegebene Gleichung ἄπειρον = fünftes Element durchaus irrtümlich. Liegt doch das ἄπειρον sämtlichen Elementen als der gemeinsame Urstoff zugrunde. — Unzweideutiger hält Windelband²⁾ „das Unbegrenzte“ für den „leeren Raum“, während in der That das ἄπειρον als Urstoff und das κενὸν als Trennung und Sonderung dieses Urstoffes geradezu kontradiktorische Begriffe sind: wo κενὸν ist, da ist kein ἄπειρον, und gerade darum, weil kein ἄπειρον ist, ist κενὸν und umgekehrt [ἄπειρον als Urstoff und κενὸν verhalten sich zu einander wie Volles und Leeres, Seiendes und Nichtseiendes, a und non-a]. — Noch weit unannehmbarer ist die Ansicht Chaignet's. Sein etwas weites wissenschaftliches Gewissen erlaubt es ihm, das Unbegrenzte nicht nur die Dinge trennen, sondern zugleich in dieselben eindringen zu lassen³⁾. Als ob das die Dinge von einander scheidende Element zugleich deren Substanz darstellen könnte! Treffender vielleicht als unsere positiven Ausführungen erweisen

¹⁾ Pythag. Philos., 188, 4.

²⁾ a. a. O.

³⁾ a. d. a. O.; vgl. mais l'infini ne se borne pas à séparer les individus les uns des autres: il entre et pénètre en chacun d'eux.

diese mannigfachen Konsequenzen in ihrer inneren Unhaltbarkeit, wie sehr man sich in der Auffassung der aristotelischen Notiz von dem „Ausserhalb des Himmels“ auf dem Irrwege befand¹⁾. — Der Atemzug des Kosmos lässt ausser dem „Leeren“ auch die Zeit in die Welt eintreten.²⁾ Zeller³⁾ findet diese Theorie „unklar und nebelhaft“, doch wohl nicht ganz mit Recht. Nach pythagoreischer Vorstellung nimmt die Welt — das dürfen wir aus dieser Notiz schliessen — von aussen das Mittel der Individuation schlechthin, der Trennung nach Raum und Zeit, in sich auf. Es konnte dieses Mittel trotz seines doppelten Charakters von unseren Philosophen sehr wohl einheitlich als Inhalt des Atemzuges des Kosmos, gewissermassen als das *κενόν* [d. h. das Organ der Individuation] im umfassendsten Sinne, vorgestellt werden. Wenn hier also „zwei entlegene Bedeutungen des Ausdrucks, die physikalische und die logische, vermischt sind“ [Zeller] so dürfte dies eher für, als gegen den pythagoreischen Charakter dieser Theorie sprechen, denn gerade dies ist ja echte Pythagoreerart, die Begriffe mehr auf Grund von — wirklichen oder scheinbaren — Analogien, als nach streng logischem Prinzip zu verknüpfen.

*

112 *

*

Es wäre nach dem Mitgeteilten überflüssig, die Notiz des Stobaeus⁴⁾ von der Ausatmung der Welt zur Sprache zu bringen, wenn nicht einige Neuere darin die Theorie der Veränderung, der Umgestaltung der Dinge u. s. w. erblicken zu können vermeinten. Indem man — ganz richtig — in der Einatmung des Leeren die Theorie der Erhaltung des Kosmos erkannte, liess man sich zu dem Trugschluss verleiten, dass unter der Ausatmung die Kehrseite der Einatmung zu verstehen sei und

¹⁾ Wenn Aless. Chiapelli, a. a. O. S. 589 von einer „innigen Verwandtschaft ihres [der Pythagoreer] *πνεῦμα ἀπειρον* mit dem *πνεῦμα περιέχον* des Anaximenes“ spricht, so mag das an sich seine Richtigkeit haben; entschieden zu trennen sind jedoch das *πνεῦμα ἀπειρον* und das *πῦρ περιέχον* der Pythagoreer. Das Erstere ist an sich ausserweltlich, das Letztere aber bildet den äussersten Rand des Kosmos selbst, gehört also noch zu diesem hinzu.

²⁾ Placita phil. II, 9, 1; Stob. Ecl. I, S. 380; vgl. auch Archytas bei Simpl. Phys. 467, 15.

³⁾ Ia⁵ 437.

⁴⁾ Ecl. I, 22, 4. S. 388.

also jene auch dem entgegengesetzten Prinzip, der Veränderung, dienen müsse. Dass aber das Ein- und Ausatmen als einheitlicher Vorgang anzusehen und darum in der Betrachtung nicht zu trennen ist, wurde hierbei, so selbstverständlich es an sich ist, ausser Acht gelassen.

Die Annahme, die Ausatmung stelle das Prinzip der Veränderung im Kosmos dar, stünde ferner im Widerspruch mit der gut bezeugten Theorie¹⁾, dass nur ein Teil des Kosmos, der Uranos, d. h. das Erdgebiet bis zum Monde, der Veränderung unterworfen, die gesamte übrige Himmelsphäre aber unveränderlich sei. Da aber die Ausatmung, ebenso wie die Einatmung, von dem gesamten Kosmos zu gelten hat, so müsste, wollte man sie als Prinzip der Veränderung fassen, auch der gesamte Kosmos veränderlich sein, was sich nur gezwungen mit der eben berührten Theorie der Veränderlichkeit im Kosmos vereinbaren liesse.

Doch ist damit die Theorie der Weltatmung noch nicht völlig erklärt. Es war von vornherein eine wohl, annehmbare Vorstellung, dass durch Aufnahme des „Leeren“ in die Welt diese in ihrem Bestande, d. h. die Einzelwesen in ihrer Sonderung von einander erhalten werden; damit ist aber nicht die kosmologische Forderung gegeben, dass der Kosmos das Leere einatmen müsse, mit andern Worten: warum soll der Bestand alles Seienden an die immerwährende Erneuerung der Vereinzelung aller Dinge gebunden sein? Warum wandert das Leere im Weltall unaufhörlich aus und ein; musste nicht die einmalige Einziehung desselben für alle Zeiten genügend bleiben? — Es ist einleuchtend, dass die Vorstellung des Atemzuges des Kosmos, diese beständig erneuerte Individualisierung der Körper, nicht streng physikalisch und kosmologisch gefordert sein kann; vielmehr kehrten unsere Pythagoreer hier, wie so oft, der reellen Forschung und Spekulation den Rücken und erweiterten ein durch Empirie und streng logisches Denken gewonnenes Resultat in zwar höchst sinnvoller und bestechender, aber bei alldem phantastischer Weise. Man kann es wohl unseren Philosophen nachdenken und nachempfinden, wie sie von der Vorstellung eines im Weltcentrum ewig lodernden Feuers und der darin unablässig wirkenden Ureinheit zur Theorie des atmenden Welt-

¹⁾ Vgl. die Schlussworte der Stobaeus-Stelle oben S. 59, sowie die unten folgende Besprechung dieser Theorie im 19. u. 20. Kapitel sowie bei der Ethik.

ganzen kommen konnten; darum jedoch ihren phantastischen Charakter gänzlich übersehen wollen, hiesse gerade den bei aller Kühnheit der Spekulation primitiven Standpunkt pythagoreischen Philosophierens verkennen. Hätten freilich die älteren Pythagoreer eine Entwicklungslehre des Kosmos gekannt¹⁾, so würde damit ihre Theorie der atmenden Welt in einem neuen, wissenschaftlicheren Lichte erscheinen; denn der Atemzug würde alsdann die Entwicklung des Kosmos als wirksames Agens begleiten, während für das, in dem einmal bei der Weltbildung gewonnenen Zustande unverrückbar beharrende Universum kein Anlass zu einer Theorie der perpetuierlichen Aufnahme des Leeren gegeben war.

Neunzehntes Kapitel.

Die Theorie der Veränderung. Die Lehre von Oben und Unten.

Eine Theorie der Veränderung aber lehrte Philolaus für das Erdgebiet, den Uranos. Dahin sind zu verstehen Placita phil. b. Plut. II, 5 [ebenso, mit der Überschrift *πόθεν τρέφεται ὁ κόσμος*, bei Stobaens Ecl. I, 21, 2. S. 418]: *Φιλόλαος διτιτὴν εἶναι τὴν φθορὰν, τοιὲ μὲν ἐξ οὐρανοῦ πυρὸς ῥυέντιος, τοιὲ δ' ἐξ ὕδατος σεληνιακοῦ περιστροφῇ τοῦ ἀέρος ἀποχυθέντιος· καὶ τοιούτων εἶναι τὰς ἀναθυμιάσεις τροφὸς τοῦ κόσμου*. Philolaus lehrt also eine doppelte Art der „Vernichtung“ [d. h. wohl der Veränderung]; einmal durch das „vom Himmel herabfließende Feuer“, sodann „durch das infolge des wirbelnden Windes herabgeschüttete Mondwasser“. Boeckh²⁾ erkennt darin „einen gleichlaufenden und immer fort-dauernden Prozess der Zerstörung und Wiedererneuerung“ und erklärt die zerstörende Wirkung des himmlischen Feuers als den allgemeinen Austrocknungsprozess, die des Mondwassers als den Auflösungsprozess durch das Feuchte. Diese Interpretation hat viel Wahrscheinlichkeit für sich, nur harmoniert mit ihr nicht der sprachliche Ausdruck unserer Stelle (den wir als echt philolaisch anzunehmen haben). Das „vom Himmel herab-

¹⁾ Was nicht der Fall ist; vgl. Zeller Ia⁴ 347 f.

²⁾ Philolaus, S. 113.

gegossene Feuer“, noch mehr das „herabgeschüttete Mondwasser“ sollte eher zur Annahme einer plötzlichen — sei es einmaligen oder wiederholten — Zerstörung geneigt machen, und es liesse sich dann hier vielleicht die altheidnische Vorstellung vom Weltbrande und von der Sintflut wiedererkennen; andererseits dürfte die Angabe von der „Ernährung der Welt“ eher für die Boeckh'sche Auffassung sprechen. Indessen, wie dem auch sei, gewiss bleibt, dass Philolaus den beiden vornehmsten Elementen, dem Feuer und dem Wasser, die auch in der Aufzählung bei Philolaus an erster Stelle zu finden sind, eine besondere Bedeutung für unsern Planeten zuerkannt hat.

Eines für viele Neuere seltsamen und fast unerklärlichen Umstandes sei hier noch kurz gedacht. Philolaus unterscheidet in seiner Kosmologie ausdrücklich einen unveränderlichen und einen veränderlichen Teil des Kosmos; unveränderlich sind ihm die Regionen des „Olympos“ und des „Kosmos“, veränderlich dagegen die des „Uranos“, d. h. unser Erdgebiet.¹⁾ In dieser Lehre sind wieder einmal exakte Beobachtung und Phantasie, Empirie und Speculation, kurz Physik und Methaphysik zusammengefloßen, und nur wer, mit dem pythagoreischen Wesen nicht genug vertraut, die Entstehungsweise dieses doppelköpfigen Lehrsatzes nicht erfasst, kann daran Anstoss nehmen.

Für das Erdgebiet und den gesamten Bereich des der sinnlichen Beobachtung Zugänglichen konnte und musste die exaktere Physik, die Forschung, die keinen Zweifel mehr aufkommen liess, jede theoretisierende und phantasierende Neigung unserer Philosophen verdrängen; hier blieb ihnen nichts anderes übrig, als mit den nackten Thatsachen, deren Bestätigung stets ihrem leiblichen Auge vorschwebte, zu rechnen, und diese sagten ihnen auf's Deutlichste, dass alles, was mit unserer Leiblichkeit zusammenhängt, der Unbeständigkeit, dem Wandel und der Veränderung unterworfen ist. Es mag dies eine deprimierende Beobachtung für unsere phantasievollen und schwärmerischen Pythagoreer gewesen sein, und so suchten sie ihr nach Ruhe und Ordnung, Harmonie und Beständigkeit dürstendes Gemüt gleichsam an den übrigen Himmelskörpern zu entschädigen: Wenn auch wir selbst von ruhelosem Wandel umgeben sind, so herrscht doch dort oben, in jenen unerreichbaren lichten Räumen ewige Ordnung und Beständigkeit, und kein Misston stört jemals den einmütigen Weltakkord, die Harmonie der Sphären.²⁾

¹⁾ Vgl. oben S. 59 u. 61.

²⁾ Vgl. oben Kapitel XVI.

Die selbständige und harmonisierende Denkweise unserer Philosophen leuchtet selbst aus einer Lehre hervor, deren genaue Fixierung uns infolge verderbter Überlieferung nicht mehr möglich ist. Es ist ihre Vorstellung von Oben und Unten. Dies die Worte des Philolaus b. Stob. Ecl. I, 16, 7. S. 360: ἀπο τοῦ μέσου τὰ ἄνω διὰ τῶν αὐτῶν τοῖς κάτω ἐστὶ, τὰ ἄνω τοῦ μέσου ὑπεραντίως κείμενα τοῖς κάτω. τοῖς γὰρ κάτω τὰ κατωτάτω μέσα ἐστὶν, ὥσπερ τὰ ἀνωτάτω καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως. πρὸς γὰρ τὸ μέσον ταυτὰ ἐστὶν ἑκάτερα, ὅσα μὴ μετενήνεκται. Das heisst etwa: „Von der Mitte aus gerechnet, bestehen die gleichen Verhältnisse für das Obere wie für das Untere, das über der Mitte Liegende ist entgegengesetzt gelagert dem unter der Mitte Liegenden. Denn für das Untere ist der oberste Teil die Mitte, ebenso der oberste Teil [scil. ist Mitte für das Obere] und so weiter entsprechend. Denn in Ansehung der Mitte ist Beides das Gleiche, soweit es nicht verwechselt ist.“ Darnach nahm Philolaus allerdings die Unterschiede des Oben und Unten — für die einzelnen Körper und insbesondere für unsere Erde — an, gab aber diesen beiden flüssigen Begriffen einen gewissen Rückhalt und Stützpunkt, indem er als Grenze derselben die Mitte fixierte, d. h. damit den Ausgangspunkt für die Unterscheidung von Oben und Unten bestimmte. In der Mitte eines Körpers fallen die Gegensätze des Oben und Unten zusammen, die Mitte selbst ist der neutrale Punkt, von dem aus diese Verhältnisse zu betrachten sind. Und zwar bestehen, von der Mitte aus gerechnet, „die gleichen Verhältnisse für das Obere und für das Untere“, das soll heissen: Die Gegensätze des Oben und Unten verlaufen von der Mitte aus in durchaus paralleler Ordnung; es schliesst sich auf der einen Seite das Oberste, auf der andern das Unterste an die Mitte an, so dass sich die Gegensätze in ihrer schärfsten Zuspitzung in der Mitte selbst berühren. Diese eigenartige Interpretation unserer Quelle stützt sich auf die (speziell ohne ein äusseres Merkmal der Verderbtheit überlieferten) Worte: „Denn für das Untere ist das Unterste die Mitte“ u. s. w., die doch kaum anders erklärt werden können, als in dem Sinne, dass sich die Unterschiede des Oben und Unten nach der Mitte zu immer mehr verschärfen, um schliesslich in der Mitte selbst als Gegensätze zusammenzustossen. Daraus würde sich konsequentermassen die weitere Vorstellung ergeben, dass, je weiter sich die Betrachtung beiderseits vom Mittelpunkt entfernt, desto mehr die Gegensätze des Oben und Unten schwinden, bis sie sich gemeinsam in dem „Äussersten“ eines jeden Körpers zusammenfinden und sich hier, ebenso wie in der Mitte, harmonisch zu einem Begriff, dem der „Grenze“, vereinigen. Diese Vorstellung, die wie gesagt implicite auch in unsereren obigen Worten zum

Ausdruck kommt, ist gleichzeitig auf's Beste mit jener an sich eigentümlichen (doch echt pythagoreischen) Notiz zu vereinbaren, wonach der vornehmste Ort die „Grenze“ sei; Grenze aber sei die Mitte und das Äusserste¹⁾. In der Mitte und dem Äussersten der Körper also schwinden die Unterschiede des Oben und Unten — wiederum durchaus entsprechend der phantasievollen, harmonisch konstruierenden Tendenz unserer Philosophen, die ja auch Mitte und Umkreis des Universums (als das „Ehrevollste“) mit den göttlichen Feuern der Einheit und der Harmonie, jenen Versöhnern alles Gegensätzlichen, ausstatteten.

Während unsere Stobaeus-Stelle offenbar die philolaische Theorie in ihrer allgemeinsten Formulierung gibt, erhalten wir anderwärts eine spezielle Anwendung derselben auf die Verhältnisse des gesamten Kosmos. So berichtet Aristoteles²⁾, die Pythagoreer hätten alles auf der uns zugewandten Himmelshalbkugel als oben, und alles auf der von uns abgekehrten als unten bezeichnet, also den gesamten Weltraum in eine obere und eine untere Hälfte zerlegt. Diese Angabe ist geeignet, auch die obige Nachricht des Stobaeus genauer zu kennzeichnen. Dachten sich nämlich die Pythagoreer den ganzen Kosmos von uns aus in eine obere und eine untere Hälfte zerlegt, d. h. wandten sie die Unterscheidung der Begriffe des Oben und Unten in der Weise auf das Universum an, dass unser eigener Standort als Ausgangspunkt für diese Betrachtung galt, so dürfen wir, diese Anschauungsmethode auf die philolaische Theorie von dem Oben und Unten der Körper überhaupt übertragend, annehmen, dass der Standort des jeweiligen Betrachtenden als der jedesmalige neutrale Punkt zu gelten habe, wo die Unterschiede des Oben und Unten zusammenfallen. Das heisst mit andern Worten: die Verhältnisse des Oben und Unten sind keineswegs objektive, von der Einzelanschauung jemals zu abstrahierende Begriffe wie etwa die des Seins und Nichtseins oder des Festen und Flüssigen, sondern es sind lediglich Anschauungsformen und Produkte der menschlichen Psyche und ebenso variabel wie deren Äusserungsweisen.

Bemerkenswert ist die kurze Notiz des Alex. Polyh. b. Diog. L. VIII, 25: *εἶναι δὲ καὶ ἀντίποδας, καὶ τὰ ἡμῶν κάτω ἐκείνοις ἄνω*: unseren Gegenfüsslern sei dasjenige oben, was uns unten. Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, welche Macht der speculativen Überzeugung dazu gehörte, „Gegenfüssler“ auf der uns abgekehrten Hälfte der Erdkugel anzu-

¹⁾ Vgl. oben S. 57.

²⁾ de coelo II, 2.

nehmen zu einer Zeit, wo die exakten Forschungen der Geographie diese Theorie noch nicht als gesichert zu erweisen imstande waren. So viel dürfte aber als gewiss gelten, dass die alles Frühere revolutionierende Lehre von „Gegenfüsslern“ sich nur auf einer gründlichen Revision der althergebrachten Begriffe des Oben und Unten aufbauen konnte.

Es sei schliesslich noch der Zeller'schen Interpretation unserer obigen Stobaeus-Stelle gedacht. Um den scheinbaren Ungereimtheiten, besonders der sprachlichen Schwierigkeit dieser Stelle zu begegnen, will Zeller¹⁾ das μέσα in τοῖς γὰρ κάτω τὰ κατωτάτω μέσα ἐστὶν streichen und übersetzen: „Denn für die auf der untersten Seite verhält sich das Unterste als Oberstes“, was ja allerdings mit der angeführten Notiz des Alexander, für unsere Gegenfüssler sei dasjenige oben, was für uns unten, übereinstimmen würde. Aber selbst abgesehen von der immerhin gewaltsamen Streichung des Wörtchens μέσα, scheint mir die Übersetzung des τοῖς κάτω als Masculinum unnatürlich, da doch in der ganzen Stelle, wo es sprachlich auszumachen ist, nur Neutralformen zu finden sind. Zu seiner besonderen Interpretation kam aber Zeller durch die Voraussetzung, dass unsere Stelle von den Verhältnissen unseres Erdkörpers speziell und seiner Bewohner handle. Diese Voraussetzung ist jedoch nach unserer oben gegebenen Auslegung willkürlich, denn Philolaus konnte seine Theorie recht wohl in der allgemeinsten Fassung, d. h. auf die Betrachtung alles Körperlichen schlechthin angewandt, präsentieren²⁾.

Zwanzigstes Kapitel.

Das philolaische Bruchstück über die „Weltseele“.

Eine besondere Aufmerksamkeit beansprucht das bei Stobaeus³⁾ aufbehaltene, umfangreiche Fragment ,περὶ ψυχῆς'. Es hat im Laufe dieses Jahrhunderts mancherlei Schicksale erlebt und sich manche scharf kritische und daneben auch oberflächliche, seichte Behandlung müssen gefallen lassen; es ist im wahrsten Sinne das Schmerzenskind philolaischen Quellenstudiums

¹⁾ Ia⁵ 438, 3.

²⁾ Für die gesamte Theorie vgl. Boeckh, Philolaus, S. 91—94.

³⁾ Ecl. I, 21, 2. S. 418 ff.

geworden. Schon Boeckh, der in seiner ganzen Philolausschrift die offenkundige Tendenz verrät, möglichst viel von dem unter dem Namen des Philolaus uns Überkommenen für den Autor zu retten, muss hier verzweifelt eingestehen, dass er zu keiner völlig befriedigenden Lösung gelangen kann: er sieht sich in eine solche Menge von Schwierigkeiten und Ungereimtheiten aller Art verwickelt, dass er, hätte er sich seine Aufgabe nur ein wenig leichter gestalten wollen, unfehlbar zur gänzlichen Verwerfung des Fragmentes gekommen wäre.

Es gibt heute wohl keinen Kritiker mit unbefangenen Blick mehr, der die Boeckh'schen Interpretationsversuche unseres Stückes unterschreiben würde. Sie sind, gerade was dieses Fragment anlangt, als grösstenteils verfehlt zu bezeichnen. Und doch dürfen wir ihm auch seine missglückten Versuche danken; haben sie nicht das von ihm selbst erstrebte Ziel erreicht, nämlich die durchgängige Echtheit des Fragmentes unzweifelhaft darzuthun, so haben sie doch einen gewissen Boden für die spätere Kritik geschaffen, haben die Schwierigkeiten der Erklärung wenn auch nicht gelöst, so doch wenigstens enthüllt und dem kritischen Auge offen dargelegt. Das ist der einzig richtige Standpunkt, auf dem man unserem Stücke vollauf gerecht werden kann. Leider haben die Gelehrten der letzten Decennien diesen Standpunkt vielfach nicht eingenommen. Anstatt von der verfehlten Unternehmung Boeckh's ruhig zur Tagesordnung überzugehen und die Interpretation, wenn sie auch auf diesem Wege fehlgeschlagen war, nun mit andern Mitteln zu versuchen, kam man zu der verzweifelten Erkenntnis, dass von dem Fragment, wenn selbst ein Boeckh so schmäählich daran scheitern musste, wohl überhaupt nichts Gutes mehr zu hoffen sei. Man sah, welches Unheil unser Bruchstück bei dem ebenso scharfsinnigen wie gelehrten Interpreten angerichtet, und man konnte kaum anders, als die Materie gegenüber dem Letzteren dafür verantwortlich machen. Das war, wenn auch nicht das direkte Motiv, so doch wohl der — an sich natürliche und vielleicht sogar unbewusst eingenommene — Standpunkt der Mehrzahl unserer neueren Forscher. Hätte Boeckh selbst dieses Resultat seiner Bemühungen ahnen können, er hätte wohl, zum Besten der Sache, nicht so sehr auf der Anerkennung dieses Stückes bestanden; er hätte sich wohl nicht in seinem Rettungseifer zu den vorliegenden gewagten, teilweise geradezu unmöglichen Annahmen hinreissen lassen, sondern die ganze Frage parteilos von allen Seiten beleuchtet und im Übrigen zu keiner Entscheidung gedrängt. Das hätte den Späteren einen freieren Blick gewahrt und vor allem den Wetteifer zu neuer und eingehenderer Inangriffnahme rege erhalten. Die Boeckh'sche Entscheidung

nach der positiven Seite hin erzeugte bald — fast möchte man sagen: naturgemäss — ihr eigenes Extrem: die Entscheidung nach der negativen Seite; eine ursprüngliche Unentschiedenheit wäre vielleicht längere Zeit ungelöst geblieben, hätte aber zweifellos zu einem unbefangeneren, abgeklärteren Entscheid geführt.

Die Entschiedenheit, mit der fast sämtliche neueren Darstellungen — darunter viele blindlings nach Zeller — die Unechtheit des Fragmentes $\pi \psi$. behaupten, muss billig überraschen und befremden, wenigstens einen Jeden, der nicht zu den starren Programmtägern einer bestimmten „Schule“ zählt, vielmehr sich ein selbständiges Denken gereitet hat. Es ist in der That einem vorurteilsfreien, ehrlichen Forschen nicht möglich, so ganz und gar über unser Stück abzuurteilen und es geradezu für unpythagoreisch zu erklären. Wie verfehlt es aber unter allen Umständen ist, mit einem bestimmten Parteistandpunkt an die Beurteilung einer strittigen Sache heranzutreten, beweisen einige neuere Interpreten¹⁾, die nun in Opposition gegen Schaarschmidt, Zeller und ihren Anhang die absolute Echtheit und Brauchbarkeit unseres Fragmentes vertreten. Aber wenn wir schon stets da, wo sich Extreme, zudem mit offensichtlicher Tendenz, gegenüberstehen, skeptisch werden und uns nun erst recht auf uns selbst zurückziehen müssen, so wird die nun folgende Besprechung des Stückes den schädlichen Übereifer auch dieser Rettungsversuche aufdecken. Keines der beiden Extreme ist die Wahrheit — oder grösstmögliche Wahrscheinlichkeit —; nicht völlig zu verwerfen, aber auch nicht bedingungslos anzunehmen ist der stobaeische Bericht über die philolaische „Seele im Weltall“.

Er lautet²⁾: *Φιλόλαος ἄφθαρτον τὸν κόσμον. λέγει γοῦν οὕτως ἐν τῷ περὶ ψυχῆς. Παρὸ καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόνατος διαμένει τὸν ἄπειρον αἰῶνα· οὔτε γὰρ ἐντισθὲν ἄλλα τις αἰτία δυναμικωτέρα αὐτὰς εὐρεθήσεται οὔτ' ἐκτισθὲν, φθεῖραι αὐτὸν δυναμένα, ἀλλ' ἥς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει, εἰς ὑπὸ ἐνὸς τῷ ξυγγενέω καὶ κρατίστῳ καὶ ἀνυπερθάτῳ κυβερνώμενος . . . ἔχει δὲ καὶ τὰν ἀρχὰν τὰς κινάσιός τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος εἰς ἐὼν καὶ συνεχῆς καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περιγεόμενος ἐξ ἀρχιδίῳ . . . καὶ τὸ μὲν ἀμετάβλαστον αὐτοῦ, τὸ δὲ μεταβάλλον ἐστὶ καὶ τὸ μὲν ἀμετάβολον αὐτοῦ ἀπὸ τὰς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι σελάνας περαιουῦται, τὸ δὲ μεταβάλλον ἀπὸ τὰς σελάνας μέχρι τὰς γᾶς.*

¹⁾ Von dem kritiklosen Rōth (Unsere abendl. Philosophie) abgesehen, besonders Chaignet (Pythagore et la philos. pyth.) und Rohr, (De Philolai Pythagorei fragmento *περὶ ψυχῆς*, Berner Dissert., Leipzig 1874).

²⁾ Nach Boeckh, Philolaus. S. 163 f. u. 167 f.

ἐπεὶ δὲ γε καὶ τὸ κινεόν ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα περιπολεῖ, τὸ δὲ κινεόμενον ὥς το
κινεόν ἄγει, οὕτω διατίθεσθαι · ἀνάγκα τὸ μὲν ἀεικίνατον, τὸ δὲ ἀειπαθὲς εἶμεν,
καὶ τὸ μὲν νόω καὶ ψυχᾷ ἀνάκωμα πᾶν, τὸ δὲ γενέσιος καὶ μεταβολᾷ · καὶ τὸ
μὲν πρᾶτον τᾷ δυνάμει καὶ ὑπερέχον, τὸ δ' ὕστερον καὶ καθυπερεχόμενον · τὸ δ' ἐξ
ἀμφοτέρων τούτων, τῷ μὲν αἰεὶ θεόντος θείῳ, τῷ δὲ αἰεὶ μεταβάλλοντος γεννατῷ,
κόσμος · διὸ καὶ καλῶς ἔχειν ἔλεγε κόσμον εἶμεν ἐνέργειαν αἰδίων θεῶ τε καὶ γενέσιος
κατὰ συνακολουθίαν τᾷς μεταβλαστικᾷς φύσιος. καὶ ὁ μὲν ἐσαεὶ διαμένει κατὰ τὸ
αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχων, τὰ δὲ γινόμενα καὶ φθιρόμενα πολλά · καὶ τὰ μὲν φθαρέντα
κατὰ φύσεις καὶ μορφὰς σώζεται γονῇ πάλιν τὰν αὐτὰν μορφὰν ἀποκαθίσταντα τῷ
γεννήσαντι πατέρι καὶ δημιουργῷ.¹⁾ „Philolaus nennt den Kosmos unzerstörbar.
Folgendes sind nun seine Worte in dem Buche „über die Seele“. Darum
verharret er unzerstörbar und unbezwinglich durch alle Ewigkeit; denn weder
innerhalb noch ausserhalb desselben kann je eine Veranlassung ausfindig ge-
macht werden, die mächtiger wäre als er selbst, vielmehr war dieser Kosmos
von Ewigkeit und verharret in alle Ewigkeit als Einer, geleitet von dem Einen
Erzeuger, dem allmächtigen und übergewaltigen . . . Es hat aber der Kosmos,
der Einer ist ohn' jegliche Spaltung, und den der Atem der Natur durchweht,
den Anfang der Bewegung und Veränderung von einer kleinen Veranlassung
her . . . Und ein Teil desselben ist unveränderlich, ein anderer aber ver-
änderlich, und zwar geht die unveränderliche Region desselben von der das
All umfassenden Seele bis zum Monde über, die veränderliche aber von
dem Monde bis zur Erde. Da aber das Bewegende gewisslich von Ewig-
keit zu Ewigkeit umläuft, so müsse das Bewegte der Führung des Bewegenden
folgen; dies setzt er auf folgende Art auseinander. Notwendiger Weise sei
das Eine ewig bewegt, das Andere ewig leidend, und das Eine ganz und
gar die Äusserung des Geistes und der Seele, das Andere die der Ent-
stehung und Veränderung; und das Eine das Vorzüglichste und⁹ Über-
legene an Macht, das Andere aber das Schwächere und Beherrschte;¹⁰ aus
diesem Beidem aber, dem ewig dahineilenden Göttlichen und¹¹ dem stets
sich verändernden Gewordenen, bestehe der Kosmos. Darum sagte er,
der Kosmos sei nach glücklicher Fügung das unsichtbare Werk Gottes
und der Entstehung nach Massgabe der veränderlichen Natur. Und Gott
verbleibe ewiglich der gleiche in dem gleichen Zustande, die Geschöpfe
aber entstehen und vergehen in vielerlei Gestaltungen. Und auch das,
dessen Stoff und Gestaltung der Vernichtung anheimgefallen, wird wiederum
zu neuem Leben erweckt und in die gleichen Formen zurückgerufen von
dem zeugenden Vater und Schöpfer.“

¹⁾ Über einzelne abweichende Lesarten s. A. Rohr, a. a. O. S. 14 f.

Wie wunderbarlich erscheinen hier echt pythagoreische und gut philolaische Gedanken mit Platonischem, Aristotelischem, Stoischem und Neupythagoreischem zusammengewürfelt! Es soll nicht geleugnet werden, dass der erste, flüchtige Blick auf unser Fragment diesem keineswegs zur Empfehlung gereichen kann; dass vielmehr die Versuchung ausserordentlich nahe liegt, auf Grund der offensichtlich hervortretenden fremdartigen, nie und nimmer altpythagoreischen Gedanken und selbst Formulierungen das ganze Stück im Bausch und Bogen zu desavouieren und als eine einzige grosse Fälschung zu brandmarken. Dieser Standpunkt ist wie gesagt an sich natürlich, aber nichtsdestoweniger in seiner starren Ausschliesslichkeit irrig. Eine genaue [und freilich auch parteilose] philosophische und sprachliche Interpretation wird aus der dichten, überwuchernden Hülle des Fremdartigen und Unechten zweifellos den wahren, gesunden und brauchbaren Kern herauszuschälen wissen und damit ein neues, äusserst wertvolles Moment zur gerechten Würdigung der gesamten Geistesrichtung unserer Philosophen an's Tageslicht fördern. Der Natur der Sache, d. h. vor allem dem heutigen Standpunkte der wissenschaftlichen Kritik unserem Fragment gegenüber dürfte es nun aber entsprechen, den Hauptnachdruck unserer nunmehr folgenden Untersuchung auf die positive Seite der Ausführung zu legen, d. h. nicht so sehr die bereits bis zur Erschöpfung vorgebrachten, mehr oder minder objektiv gesicherten Beweismittel für die Unechtheit einzelner Partien des Stückes zu wiederholen, als vielmehr diejenigen Gesichtspunkte und Motive aufzuzeigen, welche mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht mit absoluter Gewissheit, für den wahren pythagoreischen Charakter einiger Ideengänge als der natürlichsten Konsequenzen von bereits früher kennen gelernten, für den ältern Pythagoreismus allgemeiner gesicherten Theorien zu zeugen geeignet erscheinen.

Unser Bruchstück zerfällt in mindestens zwei, deutlich unterscheidbare Teile: Der Eingang bis *κνβερνώμενος* behandelt die „Ewigkeit und Unzerstörbarkeit der Welt“, der darauf folgende, weitaus grössere Teil des Stückes das Wirken einer *ψυχή* im Kosmos, oder wenn wir so wollen: die „Weltseele“. — Wenn ich nun auch in der hier gelehrten „Ewigkeit“, d. h. Unzerstörbarkeit der Welt nicht mit Zeller¹⁾ einen direkten Widerspruch mit der Theorie der Weltentstehung erblicke²⁾, so kann ich

¹⁾ Ia⁵ 371, 1; 409; 417 ff. und passim, auch in dem Aufsätze „Aristoteles und Philolaus“ im Hermes X, 1876; vgl. unten Anhang I.

²⁾ Vgl. oben Kapitel 10.

mich doch nicht dem Eindruck entziehen, dass wir es hier nicht uur mit Unphilolaischem, sondern geradezu mit Unpythagoreischem zu thun haben. Was erstlich die Begründung der Theorie von der Unvergänglichkeit des Kosmos anlangt — um damit zu beginnen —, so dürfte sie mit anderweitigen, gut pythagoreischen Lehrsätzen schwerlich zu vereinbaren sein. Wenn es in unserem Stücke heisst, der Kosmos bestehe alle Ewigkeit hindurch, „denn es könne weder innerhalb, noch ausserhalb desselben eine Macht ausfindig gemacht werden, welche ihn zu zerstören imstande sei“, so ist dem vom pythagoreischen Standpunkt entschieden zu widersprechen. Denn wenn auch die „Fähigkeit, die Welt zu zerstören“, nicht ausdrücklich als das Attribut irgend einer Macht hervorgehoben wird, so folgt doch aus der Schöpfungslehre [Beeinflussung der indifferenten Urmaterie durch die transscendentale Kraft der Begrenzung] und besonders aus der Auffassung von dem Bestehen der Welt durch die beiden Feuer des Centrums und der Peripherie und schliesslich auch das *κενόν* als Mittel zur beständigen Erneuerung der Individualisierung — alles nur Gehilfen des Einen weltschaffenden und -erhaltenden Urprinzips, — dass das *φθεῖραι τὸν κόσμον δύνασθαι* von all diesen mächtigen Faktoren unmöglich geleugnet werden konnte.

Aber, so könnte man einwenden, der Kosmos soll ja nicht von der Ureinheit [hier als *ψυχή* gedacht, worüber später] in der Weise getrennt gedacht werden, dass überhaupt die Vorstellung der Möglichkeit einer zerstörenden Einwirkung dieser Letzteren auf das Weltgebäude aufkommen konnte; vielmehr scheint die Beständigkeit und Unzerstörbarkeit der Welt eben von der ewig kräftigen Dauer ihrer *ψυχή* her bewiesen zu werden, indem nach einer *ἄλλα τις αἰτία* [scil. *τὰς τῷ κόσμῳ ψυχᾶς*] gefragt wird, deren Nichtvorhandensein sodann den Beweis für die Unzerstörbarkeit des Kosmos abgeben soll. Diese Einwendung wäre an sich wohl denkbar. Dann muss man aber doch unwillkürlich fragen: wie kam der Philosoph überhaupt dazu, die Frage nach der Zerstörbarkeit der Welt auch nur aufzuwerfen? Denn nahm er den Kosmos mitsamt seiner *ψυχή*, so blieb gar kein Raum mehr zu dieser Problemstellung; soll der *κόσμος* hier das Gewordene samt dem belebenden Urprinzip bedeuten, so blieb ja nichts mehr übrig, dem irgend ein Einfluss auf die Welt und deren Bestand hätte zugeschrieben werden können [nicht einmal das *ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον*, da auch dieses, wie wir gesehen haben, mit dem Kosmos und dem Centralfeuer speziell in der innigsten Wechselwirkung steht]. Wenn also, dies ist meine Ansicht, die Frage nach der Zerstörbarkeit der Welt auftrat (wozu aber eigentlich unter den gegebenen Verhältnissen jede Veran-

lassung fehlte), so war es unvermeidlich, den *κόσμος* seiner *ψυχή*, der Ureinheit, der metaphysischen „Gottheit“, gegenüberzustellen und zu argumentieren: die *ψυχή* ist mächtiger als der Kosmos, also kann sie diesen auch zerstören (wie sie ihn auch hatte entstehen lassen). Dass aber eine derartige Scheidung des Weltganzen von der ihm freilich unzertrennlich einwohnenden Ureinheit oder „Seele“ auch für unsere Pythagoreer dem Begriffe nach möglich war, lehrt vor allem wiederum die Theorie der Weltbildung und manche andere Vorstellung von der bestehenden Welt. Und ferner: sollten dieselben Philosophen, welche fähig waren, die Frage nach dem Untergange alles Bestehenden aufzuwerfen, unfähig gewesen sein, die für jeden Standpunkt natürlichste Antwort zu finden: dieselbe Ursache, welche die Dinge in's Dasein rief, wird oder kann sie auch wieder in's Nichts versinken lassen? Ihre ausdrückliche Lehre aber, dass die Welt bestehe durch die stetige Mitteilung der Einheit und der Harmonie (vermittelt der beiden Feuer im Centrum und in der Peripherie), diese Lehre sollte doch zu einer Bejahung der Frage nach der Zerstörbarkeit des Weltganzen direkt hinführen. [Man möge vergleichen, was in ganz analoger Weise als christliche Lehre gilt: Gott hat die Welt geschaffen und erhält sie immerfort durch seinen Willen, der die Kraft einer stetigen Neuschöpfung hat; er kann aber in jedem Augenblicke die Welt in's Nichts zurückrufen.]

Das unphilolaische und unpythagoreische Moment ist also lediglich in der hier gegebenen Betonung der Unzerstörbarkeit der Welt [nicht etwa in der Bestimmung ihrer ewigen Dauer] zu suchen; die Welt kann wohl nach pythagoreischer Vorstellung bis in alle Ewigkeit fortbestehen, sofern das ihren Bestand einzig garantierende Urprinzip sich wohl niemals zu einem störenden Eingriff in das Leben des Kosmos entschliessen wird; aber die grundwässige Abhängigkeit des Kosmos von seiner *ψυχή* und somit die Möglichkeit [das *δύνασθαι*] einer Zerstörung des Weltbaues bleibt die unausweichliche Konsequenz der grundlegenden kosmologischen Anschauungen unserer Philosophen¹⁾.

Unsere Ansicht wird also dahin zusammenzufassen sein: Die Pythagoreer (Philolaus) konnten wohl, nach ihren anderweitigen kosmologischen Theorien, die Frage nach der Zerstörbarkeit der Welt kaum aufwerfen; thaten sie es trotzdem, dann mussten sie dieselbe bejahen. Diese Beantwortung ergab sich für sie aus dem Verhältnis des Kosmos zur Ureinheit

¹⁾ Über die Theorie der ewigen Dauer des Kosmos s. d. folg. Ausführungen, bes. am Schluss dieses Kapitels. Vgl. auch oben Kapitel X und unten Anhang I.

(seiner *ψυχῇ*), welches hier zu umgehen unmöglich war, da zur Annahme eines anderweitigen Verhältnisses die Voraussetzungen absolut fehlten. Wir dürfen demnach annehmen, dass der erste Teil unseres Bruchstücks *περὶ ψυχῆς* weder philolaisch, noch überhaupt pythagoreisch ist.¹⁾

Dagegen möchte ich den zweiten Teil des Stückes, von *ἔχει δὲ* an, nicht völlig preisgeben. Freilich bedarf es zu seinem rechten Verständnis einer völlig vorurteilsfreien und ehrlich sachlichen Betrachtung. Dann werden wir den philolaisch-pythagoreischen Charakter des Fragmentes nicht nur, sondern zugleich seinen hohen philosophischen Wert zu erkennen und zu würdigen vermögen. „Den Anfang der Bewegung und Veränderung hat der Kosmos . . . von dem *ἀρχιδίον* her.“ Dieses *ἀρχιδίον* ist bis heute unerklärt geblieben. Am radicalsten verfahren diejenigen, die sich für das ominöse Wort irgend ein „bequemerer“ substituieren, wie Meineke beispielsweise *ἀιδίον* vorschlägt, das denn auch die meisten Neueren [so besonders Zeller, Chaignet, Rohr u. A.] adoptiert haben. Aber damit ist uns wahrlich schlecht gedient, sofern doch *ἀρχιδίον* [oder vielmehr *ἀρχιδίου*] die Überlieferung, und *ἀιδίον* daneben immer nur ein Notbehelf ist und bleibt. Wir werden aber sofort sehen, dass sich alle „Verbesserungsvorschläge“ nicht nur als überflüssig, sondern geradezu als unbrauchbar und gedankenstörend erweisen. Was heisst nun dieses *ἀρχιδίον*, welches Boeckh als ein „Kreuz für den Erklärer“ bezeichnet und mit „kleine Behörde“ übersetzt? Dann freilich bleibt es ein Kreuz für den Erklärer — aber ein selbsterrichtetes —, wenn man an der in alten Lexicis vorgemerkten Bedeutung des Wortes kleben bleibt, ohne auf seinen eigentlichen etymologischen Ursprung zurückzugehen. Die „kleine Behörde“ ist hier ebenso unmöglich, wie schon früher das „Lastschiff“ für *ὀγκάς*.²⁾ Mit demselben Rechte, wie wir für *ὀγκάς* das etymologisch (wenn auch nicht lexicalisch) gegebene „Zug“ annahmen, dürfen und müssen wir für *ἀρχιδίον* die Bedeutung als „kleiner Anfang“ postulieren. *ἀρχιδίον* ist Diminutivum von *ἀρχή*, dieses selbst aber bedeutet in erster Linie

¹⁾ Chaignet, l. c. I, 249 hat auch hier nichts zu beanstanden; ebenso tritt Rohr in seiner citierten Tendenzschrift für die Echtheit unseres Stückes ein, vgl. p. 32. Über den mutmasslichen Ursprung unserer Stelle vgl. a. A. H. Jülg, Neupythag. Studien. Wien 1892. S. 28.

²⁾ Vgl. oben Kapitel 18.

„Anfang“ und erst im abgeleiteten Sinne „Behörde“. Unsere scheinbare Neuerung ist also hier ebenso wie früher bei *ὀλκᾶς* nur ein durchaus natürliches Zurückgreifen auf die eigentliche Wurzelbedeutung der Wörter. Dass aber gerade die philosophische Sprache auf eine gründliche Ausbeutung des vorhandenen, für ihre Zwecke wohl nicht immer ausreichenden etymologischen Sprachschatzes angewiesen war, wurde bereits des Öftern hervorgehoben.

Von einem „kleinen Anfang“ also hat der Kosmos Bewegung und Veränderung. Niemand kann über den philosophischen Zusammenhang im Zweifel sein: *ἀρχιδιον* wird das Zusammentreten des ersten Eins, die Bildung des Centralfeuers, genannt, die ja als Einleitung, gewissermassen als erster Anstoss zu der ungeheuren Weltbildung sehr wohl ein kleiner Anfang heissen konnte. Von hier aus [*ἐκ*, zeitlich, örtlich oder auch rein begrifflich im Sinne von: Veranlassung] erfolgte alle Bewegung in dem *εὐθὺς* geschaffenen *κόσμος*. Wer wollte dieser nicht nur pythagoreischen, sondern geradezu philolaischen Vorstellung widersprechen, dass es das Centralfeuer, das erste geschaffene Eins ist, von dem aus, d. h. vor allem durch dessen Einfluss [als Werkzeugs der im Kosmos fortwirkenden Ureinheit] alle Formenbildung und alle Entwicklung im Weltall bewirkt wird? Man vergleiche in diesem Betracht die Worte Zeller's¹⁾: „Wir müssen annehmen, dass sie [die Pythagoreer] vom Centralfeuer eine durchgreifende Wirkung auf das Weltganze ausgehen liessen.“

Wer aber an der Ausdrucksweise „den Anfang der Bewegung und Veränderung hat der Kosmos von einem kleinen Anfang [Veranlassung] her“ Anstoss nehmen wollte, der sei vor allem auf eine analoge Stelle verwiesen, deren Echtheit ja wohl noch anerkannt wird: Stob. Ecl. I, 16. 7. S. 360: *ὁ κόσμος εἰς ἐστίν. ἥρξατο δὲ γίνεσθαι ἀρχὴ τοῦ μέσου*²⁾. Ausserdem ist nicht zu übersehen, dass in dem ganzen Abschnitte, der doch in *τῷ Φιλολάου περὶ ψυχῆς* [scil. *τῆς ἐν κόσμῳ*] enthalten gewesen sein soll, alles darauf ankommt, die Thätigkeit einer das Weltall durchziehenden *ψυχῆς* [vielleicht ursprünglich als *ἐν, θεῖον* oder *αρμονία* gedacht, worüber später] darzustellen und also die Bewegung und Veränderung ihrem Ur-

¹⁾ Ia⁵ 416.

²⁾ Wiederum im engsten Zusammenhange zwei Bildungen von demselben Stamme *ἀρχ*; denn dass wir das überlieferte *ἥρξι* [von *ἄρκος*, in der Bedeutung „bis — zu“] nicht schreiben können, ist längst zugegeben worden. Zu *ἥρξι* in der Bedeutung „von — her“ vgl. Bildungen wie *ἀρχίατρος*, *ἀρχιγέρεθλος*, *ἀρχικός* u. dgl.

sprunge und ihrer stetigen Abhängigkeit noch möglichst in Einem Punkte zu konzentrieren. Es muss uns also ganz natürlich erscheinen, dass hier die erste und für den Kosmos so unendlich wichtige Äusserung der Ureinheit [im Vergleich zu ihrer jetzigen allumfassenden Thätigkeit treffend als „kleiner Anfang“ bezeichnet] zu einer so scharfen Betonung gelangte.

Mögen wir aber ἀρχιδίον als „kleine Behörde“ oder als „kleiner Anfang“ nehmen, in beiden Fällen müssen wir eine nähere Angabe über dieses ἀ. vermissen, sowohl der Wort-, als besonders der Sacherklärung wegen. Denn wenn auch wir Neueren leicht das Fehlende zu erkennen und zu ergänzen vermögen, weil wir eben als Kritiker an die Betrachtung herantreten, so durfte doch diese nähere Erklärung in einer philosophischen Auseinandersetzung, die für einen grösseren Leserkreis bestimmt war, kaum fehlen. Bei unserem sonst recht wortreichen Philolaus vollends wäre eine solche, der Sache geradezu hinderliche Knappheit des Ausdrucks gar nicht anzunehmen. Philolaus hat jedenfalls nach dem Wort ἀρχιδίον eine Erklärung ungefähr des Inhalts eingefügt: „Das ἀρχ. aber ist die erste Äusserung der Ureinheit der Welt gegenüber“ [auf die spezielle Formulierung dieser Anmerkung kommt nicht viel an; wie der hier ausgefallene Gedanke lauten muss, dürfte nach dem Ausgeführten kaum zweifelhaft sein]. Diese Anmerkung, die ja — unbeschadet ihrer Wichtigkeit — äusserlich in Form einer Parenthese erscheinen musste, wird der bekanntlich auch sonst ungenaue Stobaeus hier wiederzugeben für überflüssig erachtet haben, umso mehr, als sie ihrem ganzen Charakter nach unserem Berichtstatter leicht unverständlich bleiben konnte [und ja auch streng genommen sich auf ein dem vorliegenden Thema scheinbar fremdes Gebiet, nämlich auf die an anderem Orte eingehender besprochene Kosmogonie des Philolaus bezog] und nicht einmal eine willkürliche Deutung, neben der einen richtigen zuliess; und so mag sein Griffel ohne Weiteres über diese ärgerlichen Worte hinweggeglitten sein.

Für das Verständnis des Folgenden ist vor allem festzuhalten, dass die ganze Darstellung wie erwähnt darauf abzielen muss, die Thätigkeit einer ψυχή in der Welt [eines θεῖον etc.] aufzuzeigen [nicht etwa die Welt physisch zu beschreiben oder zu erklären]. Diese Erwägung ist so unerlässlich, dass alle Erklärungsversuche, welche nicht darauf fussen (wie auch die Interpretation Boeckh's) von vornherein als aussichtslos zu betrachten sind. Allerdings lag stets die Versuchung nahe, in dem Satze, der die veränderliche und die unveränderliche Region des Kosmos hervorhebt, nun auch eine rein kosmologische Beschreibung und nicht [wie doch

schon der Titel des ganzen Stückes besagt und unter allen Umständen festgehalten werden muss] das Wirken des „Göttlichen“, der Ureinheit, des Urprinzips in dem Weltall zu erblicken. Wir haben es eben hier weder mit einer rein kosmologischen, noch auch mit einer rein metaphysischen Theorie zu thun, sondern mit einem Lehrsatz, der in höchst wunderlicher, aber darum nicht minder sinnvoller Weise aus kosmologischen und metaphysischen Speculationen zu gleichen Teilen zusammengewoben ist; wir haben darin kurz gesagt die natürlichste und selbstverständlichste Anwendung der tragenden Grundidee der Metaphysik [letzter Grund alles Seins ist die Einheit, d. h. die Harmonie der Gegensätze] auf kosmologisches Gebiet zu erkennen. So viel dürfen wir vorerst über den Gesamtcharakter des Stückes ankündigen; die eigentliche genaue Interpretation desselben wird erst am Schlusse dieser Specialuntersuchung gegeben werden können.

Wenn es also heisst: „Und der eine Teil desselben [scil. des Kosmos] ist unveränderlich, der andere aber veränderlich“, so soll damit keineswegs, wie Boeckh wollte, der Kosmos selbst beschrieben, d. h. also ein physikalischer oder astronomischer Lehrsatz gegeben werden, vielmehr dient dieser Satz gewissermassen nur als Einleitung zu der später folgenden genaueren Darlegung des Wirkens einer $\psi\upsilon\chi\eta$ im Weltall und speziell ihrer verändernden (hier so viel wie bewegenden) Thätigkeit im Erdgebiet. Dieser Gedanke selbst aber, dass ein Teil des Kosmos der Veränderung unterliege, ein anderer aber davon unberührt bleibe, hat sich uns bereits mehrfach als gut philolaisch erwiesen. Ebenso auch die spezielle Unterscheidung der beiden Regionen des Unveränderlichen und des Veränderlichen: erstere von der Peripherie des Weltalls bis zum Monde, letztere vom Monde bis zur Erde.¹⁾ So stehen wir auf gut philolaischem Boden und haben darnach alle Veranlassung, auch das Folgende unseres Fragmentes auf seine philosophische und sprachliche Geltung hin auf das Gewissenhafteste zu untersuchen und alle uns in der sonstigen philolaischen und pythagoreischen Philosophie gegebenen Anhaltspunkte zur Charakterisierung unserer Stelle heranzuziehen, ehe wir uns ein abschliessendes Urtheil für oder gegen die Authentie des Fragmentes, sowie speziell über deren Umfang erlauben dürfen.

Die Fortführung des mit Erwähnung des $\alpha\rho\chi\iota\delta\iota\omicron\nu$ eingeleiteten Gedankenganges entspricht vollständig dem soeben aufgezeigten Charakter des ganzen Stückes. Nachdem die grundlegende Idee unserer Ausführung nämlich das Wirken einer $\psi\upsilon\chi\eta$ im Kosmos, mit der Betonung des „An-

¹⁾ Vergl. oben Kapitel 13 und 19.

fangs der gesamten Weltschöpfung“ [d. h. unseres ἀρχιδιον] eingesetzt hat und durch die Wiederholung der schon früher gegebenen, an sich rein kosmologischen Theorie einer veränderlichen und einer unveränderlichen Region im Weltall scheinbar unterbrochen worden ist, erhalten wir in dem Folgenden, von ἐπεὶ δὲ γὰρ an, eine völlig dem Charakter des ganzen Fragmentes entsprechende Ausführung über die speziell verändernde [d. h. bewegende] Thätigkeit des „Göttlichen“, im Universum. Es soll also, so viel sehen wir hier auf's Deutlichste, lediglich die im Kosmos erfolgende [durch „Bewegen“ bewirkte] Veränderung auf das Urprinzip als letzte Veranlassung zurückgeführt, dieses selbst somit gewissermassen als die „Seele“ des Weltganzen charakterisiert werden. Zu beachten ist der von Vielen übersehene Umstand, dass mit den Worten ἐπεὶ δὲ γὰρ κτε. der ursprüngliche Gedanke, die Frage nämlich, woher die Veränderung und Bewegung im Kosmos stamme, die ja bereits kurz durch die Erwähnung des ἀρχιδιον eingeleitet, aber durch Einschubung des rein kosmologischen Satzes von einer veränderlichen und einer unveränderlichen Region des Kosmos unterbrochen war, dass dieser ursprüngliche und leitende Gedanke des ganzen Stückes hier wieder aufgegriffen und also fortgeführt wird: „Da aber das Bewegende gewisslich von Ewigkeit zu Ewigkeit umläuft, so müsse das Bewegte der Führung des Bewegenden folgen.“ Es ist also hier deutlich die Wiederaufnahme nur der einen Seite unseres zuvor gegebenen kosmologischen Grundsatzes von der Veränderlichkeit und der Unveränderlichkeit im Kosmos zu beobachten; nur das Moment des Veränderlichen wird hier näher ausgeführt, und dies, wie mir scheint, völlig dem Charakter des Stückes entsprechend. Denn wenn auch alle kosmischen Verhältnisse — die Unveränderlichkeit nicht minder wie die Veränderlichkeit der Himmelsregionen — dem unmittelbaren Einfluss des im Weltall fortwirkenden „Göttlichen“ unterworfen sind, wenn auch mit anderen Worten die Unveränderlichkeit ebenso gut als die gewollte That desselben gelten muss wie die Veränderlichkeit, so musste es doch weitaus mehr Interessensfrage unserer Philosophen sein, die Thatsache und näheren Umstände der Veränderlichkeit im Kosmos zu beleuchten, als die der Unveränderlichkeit. Die Letztere war ja, wie wir oben sahen, lediglich ein Produkt ihrer phantastischen, nach Ruhe und Harmonie lechzenden Sinnesart; sie musste sich, da sie ihren Sitz in, dem menschlichen Auge auf ewig entrückten Fernen haben sollte, jeglicher Erfahrung und Beobachtung entziehen, und es konnten also unsere Philosophen von ihr kaum mehr als die nackte Thatsache behaupten — zu einer genaueren Deduktion der Unveränderlichkeit im Kosmos, ihrer

näheren Modifikation in Bezug auf etwaige besondere kosmische Verhältnisse oder auch auf die in dieser Richtung sich äussernde spezielle Wirksamkeit des Urprinzips fehlte eben jeglicher Anlass. Es kann also kaum mehr befremden, dass in unserem Stücke auf eine besondere Erörterung nach dieser Richtung nicht eingegangen wird. Dagegen war es durchaus natürlich, die die Erdregion betreffende Veränderung genauer auseinanderzusetzen. Diese berührt unseren eigenen Planeten, geht uns also gewissermassen näher an, als die in unabsehbar fernen Räumen walten e Unveränderlichkeit, und fordert schon darum eine erhöhte Aufmerksamkeit. Von der Veränderlichkeit konnte Philolaus ferner genauere, empirisch begründete Bestimmungen geben; die Erdregion entzieht sich nicht wie jene fernen Welten unserer Beobachtung, wir können vielmehr tagtäglich die Thatsache nicht nur, sondern bis zu einem gewissen Grade auch die näheren Umstände der Veränderung wahrnehmen. Während von der in ewig gleicher Ruhe und starrer Einförmigkeit verharrenden fernen Himmelsregion selbst die ausschweifendste Phantasie kaum mehr zu erinnern vermochte, als dass sie eben unveränderlich sei, und dass die Unveränderlichkeit auf eine entsprechende Beeinflussung seitens des im gesamten Kosmos wirkenden Urprinzips zurückgeführt werden müsse¹⁾, war auf unserer Erde und in ihrem näheren Umkreis nicht nur die Thatsache der mannigfachsten Veränderung alles Einzellebens, sondern zugleich ihr besonderer einheitlicher Charakter als einer Bewegung zu beobachten und stetsfort von Neuem zu bestätigen. Dies besagt also der letzte citierte Satz unseres Bruchstücks: die sich in unserer Erdregion als verändernd bethätigende Kraft der Ureinheit ist wesentlich ein „Bewegendes,“ ein *κινέον*.

Mit dem folgenden Satze *ἀνάγκη τὸ μὲν κτε.* wird der Grundgedanke des ganzen Stückes von einer im Kosmos wirkenden Urprinzipskraft dahin erweitert, dass nunmehr eine genauere Darlegung des Verhältnisses der in Veränderung [Bewegung] begriffenen Materie und der die Veränderung bewirkenden Kraft gegeben und bewiesen wird, dass die Materie ihrer Natur nach das Unthätige, Unselbständige, Untergeordnete, Machtlosere, die sie beeinflussende Kraft des Urprinzips dagegen das Thätige, Selbständige, Überlegene, Machtvollere sei. Und zwar ist die Thatsache dieses Verhältnisses zwischen Materie und Urprinzip der Grund, warum dieses die Herrschaft im Kosmos ausübt, jenes aber sich beherrschen

¹⁾ Vgl. unsere oben versuchte Deduktion dieser Theorie der Unveränderlichkeit im Kosmos, Kap. 19.

lassen müsse, „wie das Bewegende es führt“. So naiv und wenig wissenschaftlich auch diese Deduction erscheinen mag, so ist sie doch für den Standpunkt unseres Philolaus durchaus natürlich und charakteristisch. Nach unsern obigen Interpretationen der philolaischen Prinzipien-, Harmonien- und Zahlentheorie und der dort beobachteten, fast absonderlich zu nennenden, aber gewiss originellen und charakteristischen Beweismethode unseres Philosophen kann die hier gegebene Deduction nicht mehr befremden. Jedenfalls aber wäre es ein durchaus verfehltes Unternehmen, unser Stück, bzw. die eben besprochenen Sätze des Stückes, auf Grund dieser Absonderlichkeit der Beweisführung zu verdächtigen [wie dies Schaarschmidt schon für die philolaische Prinzipienlehre gesucht hat]; für den genauen Beobachter bildet vielmehr gerade diese charakteristische Eigenart der Beweisführung ein nicht zu unterschätzendes Moment für die Anerkennung unserer Stelle.

Diese, wie mir scheint, zusammengehörigen Worte von *ἔχει δὲ bis καὶ ὑπερχόμενον* bilden also einen geschlossenen und in durchaus logischer Abfolge sich entwickelnden Gedankengang. Eröffnet wird derselbe mit dem Hinweis auf den Anfang der Weltschöpfung [*ἀρχή*]. Die bereits hier betonte „Bewegung und Veränderung“ im Kosmos erfährt mit dem folgenden Satze eine genauere Localisierung: es wird in höchst natürlicher Weise die schon anderwärts wiederholt geäußerte Theorie einer unveränderlichen und einer veränderlichen Region im Weltall betont und damit die „Bewegung und Veränderung“ auf das Erdgebiet beschränkt. Man versteht also jetzt, warum mitten in den Gedankengang von der als verändernd und bewegend sich äussernden Kraft des Urprinzips der rein kosmologische Satz von der Localisierung des Unveränderlichen und des Veränderlichen eingeschoben wird: es soll damit die folgende Ausführung als auf das Erdgebiet beschränkt gekennzeichnet werden. Es heisst sodann weiter: „Da das Bewegende immerfort umlaufe, so müsse das Bewegte seiner Führung folgen“, d. h. alle Verhältnisse der sich umwandelnden Formen sind durchaus bedingt von dem „Bewegenden“ [dem Urprinzip oder seiner speziellen Kraft der Veränderung]. In natürlicher Logik folgt nunmehr der Hinweis auf die grundmässig verschiedene, geradezu entgegengesetzte Natur des „Bewegenden“ und des „Bewegten“, d. h. des Urprinzips und der Materie: weil das Eine das Leidende, das Schwächere u. s. w., das Andere aber das Mächtigere sei, darum müsse sich jenes von diesem führen lassen.

Eine genauere sprachliche und besonders philosophische Interpretation dieses wertvollen Teiles unseres Fragments, sowie eine kurze

Besprechung der wichtigsten gegen seine Echtheit erhobenen Einwände uns vorbehaltend, wenden wir uns nunmehr zu einer Betrachtung der Schlussworte des Bruchstückes, von τὸ δ' ἐξ ἀμφοτέρων an. So sehr ich nun von der philolaischen Authentie und dem hohen philosophischen Werte des soeben betrachteten Mittelstückes unseres Fragmentes, nämlich der Worte ἔχει δὲ bis καθυπερχόμενον, überzeugt bin, so wenig will es mir gelingen, die nun folgenden Worte τὸ δ' ἐξ ἀμφοτέρων κτε. damit in Einklang zu bringen. Nachdem unser Beweis, wie wir sahen, völlig befriedigend [vom Standpunkte des Philolaus] abgeschlossen, wird die Bemerkung angefügt: „Aus diesem Beidem aber, dem ewig dahineilenden Göttlichen und dem stets sich verändernden Gewordenen, bestehe der Kosmos.“ Dieser Gedanke passt nicht nur recht schlecht in den bis jetzt beobachteten logischen Gedankenzusammenhang, sondern ist geradezu unphilolaisch und unpythagoreisch. Denn nicht aus dem das Weltall durchziehenden „Göttlichen“ und dem stets sich verändernden Gewordenen besteht der Kosmos, sondern aus dem Unveränderlichen und dem Veränderlichen, Beides durchwirkt von der Kraft des Urprinzips. Diese Theorie steht nun einmal als philolaisch fest und ist zudem in unserem Stücke kurz zuvor nachdrücklich betont. Das „ewig dahin eilende Göttliche“ und das „stets sich verändernde Gewordene“ aber als eben-diese beiden Regionen des Unveränderlichen und des Veränderlichen aufzufassen [wie dies Boeckh thut], verbietet uns die unmittelbar vorangehende Ausführung über die der Veränderung unterworfenen Erdregion und das die Veränderung bewirkende Urprinzip; denn in der schroffen Hervorkehrung des letzteren Verhältnisses als eines gegensätzlichen können wir unmöglich die beiden Regionen des Kosmos, sondern nur die Materie als Prinzip des Körperlichen, Unthätigen, Leidenden und das Urprinzip als das Geistige, Thätige, Überlegene erkennen, worüber später mehr. Dieser offene Widerspruch mit einer als philolaisch gut bezeugten und in diesem gleichen Zusammenhange wiederholte Theorie scheint mir ausschlaggebend für die Verwerfung der Stelle von τὸ δ' ἐξ bis κόσμος; die sprachlichen Bedenken hinsichtlich des θεόντος θεῖω und des μεταβάλλοντος γεννατῶ möchte ich hingegen nicht gar zu hoch anschlagen (wenn sie auch nicht ganz und gar übersehen werden dürfen), da in unserem ganzen Stücke die ursprünglich philolaische Terminologie von willkürlichen stobäischen Zusätzen überwuchert und teilweise gewiss gänzlich verdrängt ist [darüber später mehr].¹⁾

¹⁾ Vgl. auch die Bedenken Zeller's a. d. a. O.; über den mutmasslichen Ursprung dieser letztbesprochenen Stelle s. H. Jülg, Neupythag. Stud., Wien 1892, S. 7; Mullach, Fragm. p. 400.

Die Schlussworte unseres Stückes von *διο καὶ καλῶς* an werden schon seit einiger Zeit gar nicht mehr in die Debatte über das „philolaische“ Bruchstück π. ψ. einbezogen, und wie mir scheint, mit Recht. Hier ist so ganz und gar jeglicher Anhaltspunkt zur Ermittlung der philolaischen Authentie zu vermissen [und selbst die Form der Überlieferung durchweg die jonische, von Boeckh an einzelnen Stellen „dorisiert“], dass wir sie füglich als einen willkürlichen Zusatz unseres Berichterstatters anzusehen haben, dem eben das rechte Verständnis zur Unterscheidung des Altpythagoreischen von Stoischem und Neupythagoreischem völlig abging. Aus taktischen Gründen und besonders da unsere Besprechung von Boeckh, dem ersten Interpreten dieses Stückes, auszugehen hatte, fand der stobäische Zusatz immerhin eine kurze Erwähnung.

Nachdem wir also die philosophische Interpretation unseres Fragmentes in grossen Zügen gegeben und schon hierbei auf den wahrhaften philosophiegeschichtlichen Wert des Mittelstückes, von *ἔχει δὲ* bis *καθ'υπερχόμενον*, hinzuweisen Gelegenheit fanden, sei nunmehr eine kurze sprachliche Untersuchung dieser nach meinem Dafürhalten echten Stelle angefügt. Es ist nicht zu verkennen, dass gerade der mittlere Teil des gesamten Bruchstückes sprachlich weitaus weniger zu beanstanden ist, als der Eingang und Schluss desselben. Während uns in diesen beiden Partien zahlreiche der pythagoreischen Terminologie unzweifelhaft fremde Ausdrücke aufstossen (worauf frühere Erklärer zur Genüge hingewiesen haben), lassen sich fast alle Termini des Mittelstückes auf die uns bis jetzt schon bekannt gewordene pythagoreische und speziell philolaische Diction in der natürlichsten Weise zurückführen, und für andere, an sich vielleicht nicht durchaus vom pythagoreisch-terminologischen Standpunkt gerechtfertigte Wendungen lassen sich wenigstens die ihnen zugrunde liegenden philosophischen Vorstellungsweisen als gut pythagoreisch und philolaisch erkennen. — Unsere Übersetzung und philosophische Interpretation machte bereits einen flüchtigen sprachlichen Excurs über das *ἀρχίδιον*, „von dem aus der Kosmos den Anfang der Bewegung und Veränderung habe“, erforderlich. Wir erkannten in diesem *ἀρχίδιον* [das wir nicht durch einen andern, der Interpretation scheinbar näher liegenden Ausdruck, wie das Meinecke'sche *ἀτδιον*, ersetzen dürfen] den „kleinen Anfang“ oder Ursprung der Weltschöpfung, d. h. die Bildung des ersten Eins, des Centralfeuers im Mittelpunkt des nunmehr geschaffenen Kosmos. Der etymologischen Fassung des *ἀρχ.* als des „kleinen Anfangs“ ist natürlich nicht zu widersprechen; denn wenn dieses Wort als Diminutivum von *ἀρχή* „kleine Behörde“ heissen konnte [in welcher Bedeutung es ja zweifellos vorkommt],

so muss auch gleichzeitig die, etymologisch mindestens ebenso naheliegende Bedeutung als „kleiner Anfang“ vindiciert werden dürfen, sobald der gegebene Zusammenhang darauf hinzuweisen scheint. Dies ist aber hier offenbar der Fall. Denn ehe die Welt geschaffen war, konnte natürlich auch nicht von einer Veränderung und Bewegung derselben die Rede sein; doch musste sie in dem gleichen Momente einsetzen, wo die Schöpfung, die Formenbildung innerhalb des ungeheuren Urstoffes, des *ἄπειρον*, begann. Heisst es also: „Den Anfang der Bewegung und Veränderung hat der Kosmos von einer kleinen Veranlassung her“, so erscheint damit auf's Deutlichste das erste Moment, der erste Akt der Weltschöpfung bezeichnet, der ja im Verhältnis zu der darauf folgenden, sich allseitig ausbreitenden ungeheuren Weltschöpfung treffend ein kleiner Anfang genannt wird. So dürfte also auch ein innerer Anlass zur Annahme der Bedeutung des *ἀρχιδιον* als „kleiner Anfang“ gegeben sein. Es wurde ferner bereits darauf hingewiesen, dass die Zusammenordnung der *ἀρχή* mit dem *ἀρχιδιον* [„den Anfang der Bewegung und Veränderung hat der Kosmos von einem kleinen Anfang her“] für den griechischen Philosophen durchaus nicht unmöglich war. Denn zunächst konnte diese Zusammenstellung dem griechischen Ohre nicht in dem gleichen Masse auffallen und als lästige Tautologie erscheinen, wie unser deutsches „den Anfang... von einem kleinen Anfang“, da ja der Grieche nicht das gleiche Wort zweimal setzte, wie wir es notgedrungen thun, vielmehr zwei nicht nur äusserlich verschiedene, sondern vor allem auch gedanklich absolut nicht identische Begriffe zusammenordnete. Was dieses letztere Moment betrifft, so sei hier ausdrücklich auf unsere oben gegebene Interpretation der Kosmogonie verwiesen, wo wir den ersten Weltschöpfungsakt nicht nur zeitlich als den Beginn, sondern auch ursächlich als die Veranlassung [als den dynamischen Ausgangspunkt] der gesamten übrigen Weltschöpfung erklärten. In diesem Sinne also, als dynamischen Ausgangspunkt dürfen wir das *ἀρχ.* rücksichtlich der Formenbildung alles Seienden und dann natürlich auch alles Geschehens, d. h. aller Bewegung und Veränderung, verstehen. Beachtenswert bleibt jedenfalls auch der bereits oben berührte Umstand, dass die kurze Angabe des Stobaeus über die philolaische Weltbildungstheorie¹⁾ ebenfalls zwei Derivaten von demselben Stamme *ἀρχ* gibt, indem es da heisst: „Der Kosmos begann zu werden von der Mitte aus“ [*ὁ κόσμος ἤρξατο γίνεσθαι ἀρχὴ τοῦ μέσου*²⁾].

¹⁾ Ecl. I, 16, 7. S. 360; oben S. 39.

²⁾ Über die von uns angenommene Schreibung *ἀρχή* statt des überlieferten, unbrauchbaren *ἄρχη* s. d. obige Besprechung S. 108.

Damit dürfte wohl das ἀρχιδίον, dieses „Kreuz für den Erklärer“ [Boeckh], das fast zugleich zum Grabstein für unser Fragment geworden wäre, seine Schrecken eingebüsst haben, und Rohr's¹⁾ selbstgewisses Verdict: „haec lectio sensu plane caret“ erscheint denn doch wohl als etwas übereilt.

Der Kosmos erhält in diesem gleichen Zusammenhange das Epitheton εἰς. Es soll damit natürlich die einheitliche Gestaltung des Weltganzen, sein organischer Charakter [wie er ja auch in dem Bilde des Atemzuges zum Ausdruck gelangt war] bezeichnet werden²⁾. Auch hier verlohnt es des Hinweises auf die stobäische Notiz von der philolaischen Weltbildungslehre, die ja eingeleitet wird: ὁ κόσμος εἰς ἐστίν. Waren schon die oben bemerkte Entsprechung der beiden Stellen τὰν ἀρχῶν ἐξ ἀρχιδίου und ἡρξάτο γίγνεσθαι ἀρχι τοῦ μ., sowie die soeben berührte Wiederkehr des gleichen Gedankens von der organischen Beschaffenheit des Kosmos [mit den gleichen Ausdrücken: ὁ κόσμος εἰς ἐὼν und ὁ κόσμος εἰς ἐστίν] einzeln höchst beachtenswert und für diesen Teil des Fragmentes empfehlend, so erhöht sich die Bedeutung dieser Analogien wesentlich durch den Umstand, dass sie sich beiderseits in dem gleichen Zusammenhange darbieten, mithin auf einen gemeinsamen Autor des hier an zwei verschiedenen Orten gebotenen gleichen Gedankengangs unverkennbar hindeuten. Jene Stobaeus-Stelle aber, welche die kurze Notiz der philolaischen Kosmogonie gibt, bietet selbst dem skeptischsten Kritiker keinen Anlass zur Aberkennung der philolaischen Authentie. Sollte nicht diese Beobachtung an sich schon geeignet sein, unser sorgsam abwägendes Augenmerk auf diese Stelle zu lenken? Des Fernern wird mit φύσι διαπνεόμενος eine bereits oben dargelegte, zweifellos echt pythagoreische Theorie berührt, nämlich die Lehre von dem Atemzuge des Weltalls.³⁾ Wie es hier heisst: der Kosmos sei „von dem Atemzuge der Natur durchweht“, so hörten wir oben entsprechend, dass „der Kosmos einatme.“ Und wie treffend sind gerade die beiden Bestimmungen von der einheitlichen Gestaltung des Kosmos, d. h. von seiner organischen Beschaffenheit, und von dem Atemzuge hier einander coordiniert; konnte doch das

¹⁾ l. c. p. 15.

²⁾ Schon diese Angabe, wie der Inhalt des ganzen Stückes, weist deutlich darauf hin, dass auch die Thätigkeit der Urprinzipskraft sich auf den gesamten Kosmos erstreckt und nicht, wie Schaarschmidt dem Fragment vorwirft, „dass das Göttliche erst jenseits des Mondes beginne“.

³⁾ Vgl. oben Kapitel 18, bes. S. 91 ff.

Bild des Atmens, wie schon öfter bemerkt, nur auf das als Organismus verstandene Weltall angewandt werden.

Das folgende ἀμετάβλαστον [= ἀμετάβλητον] „unveränderlich“ entspricht dem späteren ἀμετάβολον, ohne dass es aber darum in die letztere Form emendiert werden müsste.¹⁾ — Eine in ihrem innersten Wesen echt pythagoreische und philolaische Theorie liegt dem ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς zugrunde. Wer dächte hier nicht sofort an das philolaische Feuer der Peripherie, jenes ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, in dem sich die εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων vorfindet? Dieses von uns²⁾ als hervorragender Sitz der Harmonie gekennzeichnete peripherische Feuer heisst hier ψυχᾶ, die „Seele“ des Kosmos. An diesem Terminus ist so wenig Anstoss zu nehmen³⁾, dass wir vielmehr darin eine hochwillkommene Bestätigung unserer oben gegebenen Interpretation von dem Feuer der Peripherie als Sitzes der Harmonie zugleich und ein neues, wertvolles Moment zur Charakteristik unseres Stückes π. ψ. erblicken. Denn die Harmonie als Versöhnerin alles Gegensätzlichen und notwendig inhärierendes Prinzip alles Seienden konnte wohl nicht treffender, denn als die „Seele“ der Dinge und also auch des gesamten Kosmos bezeichnet werden, wie dies ja selbst eine ausdrückliche Notiz des Aristoteles⁴⁾ thut, indem hier geradezu die Seele als ἁρμονία τις charakterisiert wird. Näheres über diese Bestimmung der im äussersten Umkreis wohnenden „Weltseele“ wird im letzten Teile unserer Untersuchung, bei Besprechung der gegnerischen Einwände gegeben werden.

Heisst es sodann, der eine Teil des Kosmos περαιοῦται, d. h. „geht über“ von der Peripherie bis zum Monde u. s. w., so ist daran nicht Anstoss zu nehmen. Zwar handelt es sich speziell in diesem Satze zunächst und eigentlich um die Schilderung kosmischer Zustände, nämlich um die Wiederholung jenes schon früher kennen gelernten Lehrsatzes von einer unveränderlichen und einer veränderlichen Region im Kosmos; aber indem diese Theorie hier in die Erörterung von dem Wirken der den Kosmos durchziehenden „Seele des Alls“ verwoben wurde, erhielt unwillkürlich auch der sprachliche Ausdruck eine Modification in der Richtung der Weltseelentheorie, und was streng genommen nur von der „Weltseele“ selbst hätte ausgesagt werden können, dass sie nämlich das

¹⁾ Wie Rohr l. c. p. 16. will.

²⁾ Vgl. oben Kapitel 12, bes. S. 56 ff.

³⁾ Wie Zeller und viele Neuere wollen, die darin die „unpythagoreische“ Theorie einer „Weltseele“ finden; vgl. den Schluss dieses Kapitels.

⁴⁾ De anima I, 4. Anf.

Weltall von der Peripherie bis zum Monde durchziehe, das ist hier in höchst bedeutsamer und charakteristischer Weise auf die Wirkung dieser Thätigkeit der „Weltseele“, d. h. auf die kosmischen Zustände ohne Weiteres übertragen. So konnte von den beiden kosmischen Regionen wohl gesagt werden, sie „gehen über“, die eine von der Peripherie bis zum Monde, die andere vom Monde bis zur Erde. — Die Fortführung des Gedankens mit *ἐπεὶ δέ γε* ist offenbar verderbt überliefert, doch ohne darum, wie wir sahen, den Zusammenhang wesentlich zu beeinträchtigen. *περιπολεῖ* entspricht dem früheren *περαιοῦται*; unter dem *κινέον* haben wir zweifellos die die Dinge bewegende und also verändernde Kraft der Ureinheit, des Urprinzips zu erkennen¹⁾. Wenn nun von diesem gesagt wird, es laufe *ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα* um, so hat man sich ob dieses harmlosen Ausdrucks vielfach unnötig aufgeregt. Damit braucht und soll durchaus nicht die absolute Ewigkeit, d. h. die Anfangs- und Endlosigkeit der Welt bezeichnet sein, vielmehr heisst es weiter nichts als: das Bewegende laufe immerzu, unaufhörlich um, ohne dass damit die Vorstellung der Ewigkeit verbunden sein müsste. Unsere weitere Erörterung wird diese einfache und schlichte, d. h. ungesuchte Interpretation rechtfertigen²⁾. . . . Nachdem nun mit *ἐπεὶ δέ γε* die Betrachtung, wie wir sahen, in der einen Richtung, nämlich bezüglich der veränderlichen Erdregion, fortgeführt und auf's Deutlichste dieses Verhältnis des „Bewegenden“ [Urprinzips] und des „Bewegten“ [Urstoffes] mit einem Hinweis auf die Führerrolle des Urprinzips und die absolute Passivität der Materie gekennzeichnet ist, heisst es weiter: „Notwendigerweise ist das Eine ewig bewegt, das Andere ewig leidend, und das Eine ganz und gar die Äusserung des Geistes und der Seele, das Andere die der Entstehung und Veränderung u. s. w.“ Diese Überlieferung ist jedoch zweifellos verderbt. Es kann nicht heissen: „Das Eine ist ewig bewegt, das Andere ewig leidend;“ denn der ganze Zusammenhang erfordert einen scharfen Gegensatz, wie er ja sofort in der Gegenüberstellung *τὸ μὲν νόω καὶ ψυχᾷ ἀνάκωμα πᾶν, τὸ δὲ γενέσιος καὶ*

¹⁾ Über dieses *κινέον* als Epitheton der Weltseele vgl. den w. unten folgenden Hinweis auf Aristot. de anima I, 2.

²⁾ *αἰών* bedeutet zunächst u. in erster Linie nicht „Ewigkeit“, sondern die (gesamte) Lebenszeit. In dieser Bedeutung kommt es in der klassischen Diction unzählige Male vor; vgl. Jl. 16, 453: *τὸν λίπε ψυχῇ τε καὶ αἰών*; ibidem 5, 685; Eur. Phoen. 1484: *μονάδ' αἰῶνα διάγειν*; Aesch. Prom. 864: *αἰῶνος στερεῖν*; Soph. Philoct. 179; Oed. Col. 1734; Pind. Ol. 2, 74; Xen. Cyrop. 3, 3, 3; Herod. I, 32; III, 40 u. s. w.

μεταβολᾶς u. s. w., das Eine sei die „Äusserung des Geistes und der Seele,“ das Andere die der „Entstehung und Veränderung“, das Eine sei das „Machtvollere und Überlegene“, das Andere das „Schwächere und Beherrschte“, zum Ausdruck kommt. Mit diesen Epitheta, die also unverkennbar auf einen strengen Gegensatz zwischen „dem Einen“ und „dem Andern“ schliessen lassen, verträgt sich die Überlieferung: „das ewig Bewegte und das ewig Leidende schlecht; denn das „Leidende“ bildet keineswegs den Gegensatz zu dem „Bewegten“, vielmehr ist Beides eines und dasselbe. Das „Bewegte“ ist eben dieser seiner Passivität wegen, und weil es sich von dem „Bewegenden“ führen lassen muss [wie unsere Stelle direkt zuvor deutlich angibt], zugleich das „Leidende“. Dieses Bewegte und Leidende ist, wie wir sahen, die Materie, die dem Einfluss des Urprinzips, des „Bewegenden“, völlig unterworfen ist. Können wir nun nicht umhin, einerseits in dem „Bewegenden“ und dem „Bewegten“ strenge Gegensätze und andererseits in dem „Bewegten“ und „Leidenden“ geradezu identische Begriffe zu erblicken, so liegt auf der Hand, dass unsere Überlieferung nicht das Richtige bietet. Und zwar kann es auch keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass die Emendation bei der Zusammenordnung des „Bewegten“ und „Leidenden“ [und nicht etwa bei der des „Bewegenden“ und „Bewegten“] einzusetzen hat, denn die Begriffe des Bewegten und Leidenden können unter keinen Umständen den, sowohl vorher durch die Gegenüberstellung des „Bewegenden“ und des „Bewegten“, als nachher durch die des *ἀνάκωμα* „des Geistes und der Seele“ und „der Entstehung und Veränderung“ auch an unserer Stelle geforderten Gegensatz ausmachen. Man müsste sich denn gerade zu der verzweifelten Folgerung Boeckh's bekennen, „derjenige Teil des Kosmos sei unveränderlich, in welchem sich vorzüglich die Bewegung darstelle.“ Verzweifelt ist diese Folgerung darum, weil uns schon die einfachste Logik sagen muss, dass, wenn schon der Begriff des „Bewegens“ in die Debatte über Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit geworfen ist, er doch fraglos der letzteren, der Veränderlichkeit und nicht der Unveränderlichkeit zuzurechnen ist. Welche Vorstellung ergäbe sich auch aus der Gleichsetzung von Bewegung und Unveränderlichkeit! Dann müsste doch wohl [da unsere Theorie einmal doppelköpfig eingesetzt hat] der Veränderlichkeit das Attribut der Unbeweglichkeit zukommen! . . . Aber unser Fragment lässt ja gar keinen Zweifel darüber, dass die Veränderlichkeit und Bewegung nicht nur keine Gegensätze, sondern geradezu identische Begriffe sind, indem es ausdrücklich von einem „Anfang der Bewegung

und Veränderung“ [*τὰν ἀρχὰν τὰς κινήσιος τε καὶ μεταβολᾶς*] spricht. Noch ein weiteres Moment macht die Boeckh'sche Auffassung unhaltbar. Indem Boeckh aus der Überlieferung: das „ewig Bewegte“ und das „ewig Leidende“ den auch von ihm als unumgänglich erkannten Gegensatz herauslesen wollte, war er zugleich genötigt, diese beiden Attribute auf die beiden Regionen des Weltalls, und zwar das Attribut des „ewig Bewegten“ auf die unveränderliche, das des „ewig Leidenden“ auf die veränderliche Region zu beziehen. Wollten wir nun auch von der daraus sich ergebenden unmöglichen Folgerung, dass dem Unveränderlichen hauptsächlich die Bewegung, dem Veränderlichen die Unbewegtheit zukomme [eine Folgerung, der ja schon wie gezeigt der Ausdruck unseres Fragments von dem „Anfang der Bewegung und Veränderung“ schroff widerspricht], ganz absehen, so wäre diese Annahme, als bezögen sich unsere Worte auf die beiden Regionen des Kosmos, schon darum abzuweisen, weil wir es alsdann mit einer rein kosmologischen Ausführung und nicht, wie ja schon der Titel des Stückes besagt, mit der Schilderung der im Kosmos fortwirkenden Kraft des Urprinzips zu thun hätten. Wo bliebe denn da auch nur die leiseste Andeutung über die „Seele der Welt“, wenn doch lediglich der alte und schon zu allem Überfluss einige Male wiederholte Satz von einer veränderlichen und einer unveränderlichen Weltregion hier von Neuem und ausschliesslich zur Besprechung gelangte? Dieses Bruchstück — man mag darüber urteilen, wie man wolle — muss doch auch wohl einen eigenen Charakter tragen und zwar den Charakter, den ihm sein Titel [der darum noch nicht von dem Autor selbst gebraucht worden sein muss; vgl. w. unten] auf's Unzweideutigste beilegt. Und wo bliebe denn bei der Boeckh'schen Auffassung die Interpretation des „Bewegenden“ und der „Äusserung des Geistes und der Seele“? Sie wäre eben gänzlich unmöglich.

Halten wir, mit unserer speziellen Erklärung, nur die Hauptgesichtspunkte fest, wie sie sich uns bis jetzt ergeben haben, dann kommen wir zu einer nicht nur widerspruchsfreien, sondern auch philosophisch hochbedeutsamen Theorie des Philolaus. Diese Hauptgesichtspunkte für die Auffassung unserer Stelle von einem „ewig Bewegten“ und „ewig Leidenden“ sind die folgenden. Bewegen ist für Philolaus so viel wie Verändern, dies ergibt sich zweifellos aus der Zusammenordnung der beiden Begriffe zu Anfang unserer Stelle [„den Anfang der Bewegung und Veränderung“ u. s. w.]. Wird also hier ein „Bewegendes“ genannt, so heisst dies so viel wie etwas, das die Veränderung bewirkt; das kann aber nur die Kraft des Urprinzips, die Seele des Alls, sein. Wird nun diesem „Bewegenden“

ein „Bewegtes“ gegenübergestellt, so kann dieses Letztere nur die der Veränderung unterworfenen Materie bedeuten. Haben wir somit in dem „Bewegenden“ und dem „Bewegten“ einen scharfen Gegensatz zu erkennen [der, wie wir sofort hinzufügen dürfen, dann mit den Ausdrücken: Äusserung des Geistes und der Seele und Äusserung der Entstehung und Veränderung wieder aufgenommen wird], so müssten auch die Ausdrücke: das „ewig Bewegte“ und das „ewig Leidende“ einen Gegensatz bieten, und nicht nur einen Gegensatz schlechthin — wie ihn ja auch Boeckh, trotz der unhaltbaren Konsequenzen, hineininterpretiert hat —, sondern eben denselben Gegensatz, wie er schon vorher, mit den Begriffen des Bewegenden und des Bewegten, gegeben war, d. h. also den Gegensatz der Urprinzipskraft und der Materie. Wer unseren Ausführungen bisher gefolgt ist, ist nun nicht nur überzeugt, dass, sondern auch wie unsere Stelle zu emendieren ist: wir haben statt des Begriffs „ewig Bewegt“ den das ewig Bewegenden einzusetzen, d. h. das *ἀεικίνητον* in ein *ἀεὶ κινούμενον* oder *ἀεικίνηον* zu verwandeln. Diese Änderung liegt auf der Hand; denn es entspricht jetzt die letztere Gegenüberstellung vollkommen der früheren; wir erhalten jetzt ein „ewig Bewegend“ und ein „ewig Leidend“, während wir in dem vorausgehenden Satze ein „Bewegend“ und ein „Bewegt“ hatten [dieses „Bewegte“ wie wir sahen, zweifellos so viel wie: veränderlich oder leidend].¹⁾

Schreiben wir also statt des überlieferten *ἀεικίνητον* ein *ἀεικίνηον*, so wird damit der ganze Gedankengang in logischer und vollkommen befriedigender Weise fortgeführt. Unsere Stelle soll dem Beweise des Satzes dienen, dass das „Bewegte“ [d. i. die Materie] dem „Bewegenden“ [d. i. der Kraft des Urprinzips, der „Seele“ des Alls] folgen müsse und von ihm ganz und gar abhängig sei. Dieser Beweis wird nun, nach unserer Emendation des *ἀεικίνητον* in *ἀεικίνηον*, in der Weise geführt, dass das zuvor so genannte „Bewegende“ nunmehr als ein „ewig Bewegendes“ und das vorher „Bewegtes“ Geheissene jetzt als ein „ewig Leidendes“ [leidend so viel wie bewegt; vgl. oben] gekennzeichnet wird. Wir sehen also deutlich, dass der Beweis lediglich durch Einführung des Momentes *ἀεὶ* erbracht werden soll, indem es heisst: Das Bewegte muss der Führung des Bewegenden folgen, denn dieses ist ein ewig Bewegendes, jenes ein ewig Leidendes. und, wie es in der Fortsetzung unserer Stelle heisst: „dieses ist ganz und gar die Äusserung des Geistes und der Seele, jenes

¹⁾ Caignet, l. c. II, 80, kommt, wie ich nachträglich zu meiner Befriedigung feststelle, zu der gleichen Emendation, freilich nur mit der mageren Motivierung: „qui me semble exigé par le sens“.

die der Entstehung und Veränderung, und das Eine ist das Erste an Macht und Überlegene, das Andere das Schwächere und Beherrschte.“ Dieser Beweis lässt aber, zumal von dem Standpunkte eines Philolaus und im Hinblick auf seine anderweitigen Erläuterungen und Argumentationen, nichts an Correctheit zu wünschen übrig. Das Bewegte muss der Führung des Bewegenden folgen, d. h. ist dem Einflusse des Letzteren ganz und gar unterworfen, weil das Verhältniss zwischen Beiden stets das eines Bewegten und eines Bewegenden war und ist, weil mit andern Worten die Materie [in unserem Zusammenhange treffend als das „Bewegte“ bezeichnet] sich niemals dem Einflusse des umgestaltenden Urprinzips [hier entsprechend das „Bewegende“ genannt] entziehen kann, und weil dieses seinem Wesen nach „Geist und Seele,“ jenes „Entstehung und Veränderung“ — ein Wechselvolles, Unbeständiges, Unselbständiges — ist, und das Erstere (folglich) das Machtvollere und Vorzüglichere, das Letztere aber das Untergeordnete und Beherrschte sein muss. Das ist also ein Beweis, wie man ihn correcter von unserem Philolaus kaum erwarten kann. Zugleich finden wir darin unsere spezielle Interpretation des letzteren *τὸ μὲν* als der beseelenden Kraft der Ureinheit und des *τὸ δὲ* als der Materie [und nicht etwa, wie Boeckh meinte und mit ihm viele Andere: der beiden Regionen des Weltalls] bestätigt.¹⁾

Das Wort *ἀνάκωμα*, offenbar ein *ἀπαξ εἰρημένον*, hat etymologisch noch keine befriedigende Erklärung gefunden. Es dürfte indess, dem Zusammenhange gemäss, etwa unserem „Äusserung“, „Bethätigung“ od. dgl. entsprechen. Natürlich ist unsere Stelle ob dieser etymologischen Rarität nicht zu verdächtigen [ebenso wenig wie oben bei *ἀρχιδιον* und *δλκας*]; eine sonderbare Marotte gibt aber Rohr²⁾ zum Besten, wenn er erklärt, *ἀνάκωμα* müsse eben seiner Einzigkeit wegen von einem alten Pythagoreer gebraucht worden sein. — Den zahlreichen, bereits angeführten sprachlichen Analogien in unserem Stücke mit andern philolaischen Berichten sei schliesslich noch eine hinzugefügt: unser Ausdruck *τὸ δὲ γενέσιος καὶ μεταβολᾶς* entspricht den oben³⁾ citierten Worten des Philolaus, die *τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως* in den Olymp verlegen. —

Die kritischen Bedenken und Einwendungen, die gegen die Echtheit unseres Fragments erhoben wurden, sind äusserst zahlreich, aber

¹⁾ Boeckh sieht sich in diesem Punkte der Interpretation so sehr in Fatalitäten verwickelt, dass er den Kampf mit dem Bruchstück geradezu aufgibt; a. a. O. S. 171.

²⁾ l. c. p. 13.

³⁾ S. 59.

nicht in gleichem Masse stichhaltig. Es würde die Grenzen dieser Spezialuntersuchung weit überschreiten, wollten wir in eine genaue Prüfung aller, von den verschiedensten Seiten gegen das Bruchstück gerichteten Angriffe und Bemängelungen eintreten; doch können wir es uns nicht versagen, wenigstens die hauptsächlichsten unter ihnen in's Auge zu fassen. — Wie oben angedeutet, ist es vor allem Zeller, der entschieden die Unechtheit unseres Fragments vertritt, und an verschiedenen Punkten seines grossen Werkes¹⁾ eine Reihe von Momenten berührt, die ihn zu seinem Standpunkte geführt haben. Dieser Momente sind im Wesentlichen sechs. Zeller ist der Meinung: 1) unser Fragment trage die aus Platon's Timaeus bekannte Weltseelen-Lehre vor; 2) es vertrete die Theorie der Ewigkeit der Welt, deren Autor fraglos Aristoteles sei; 3) es erscheine in unserem Bruchstück eine metaphysische Gotteslehre, die weder philolaisch, noch überhaupt altpythagoreisch sein könne; 4) es sei befremdlich, dass die in unserem Fragment vorgetragene Theorie von einer das Weltall durchziehenden $\psi\upsilon\chi\eta$ von Aristoteles nicht erwähnt werde; 5) es bliebe unverständlich, dass das Centralfeuer [als Kernpunkt der pythagoreischen und insbesondere philolaischen Kosmologie] hier ganz übergangen, vielmehr der Ausgangspunkt der Betrachtung von unserer Erde genommen werde; 6) die Terminologie unseres Stückes weise in vielen Punkten auf Platon, Aristoteles und die Neupythagoreer hin.

Der erste Zeller'sche Einwand, dass unser Bruchstück die platonische Weltseelen-Lehre behandle, stützt sich wohl in erster Linie auf den von Stobaeus angemerkten Umstand, unser Fragment stamme aus einem philolaischen Buche $\pi\epsilon\rho\iota\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma$. Philolaus müsste also, so schloss man daraus, eine ausgesprochene Weltseelentheorie im Sinne des platonischen Timaeus vertreten haben. Wäre diese Schlussfolgerung aus der kurzen Angabe des Berichterstatters unumgänglich, so ergäbe sich daraus allerdings ein wesentliches Verdachtsmoment gegen die Echtheit des ganzen Stückes. Aber wir brauchen, ja wir dürfen diese Schlussfolgerung nicht einmal der Titelgebung des Stobaeus entnehmen. Der von diesem als philolaisch gegebene Text — zumal das Mittelstück, dessen Echtheit wir vertreten und mit dem wir es also eigentlich hier allein zu thun haben — lässt an keiner Stelle eine ausdrücklich und unzweifelhaft klar formulierte Theorie der „Weltseele“ im platonischen Sinne erkennen. Das Wort $\psi\upsilon\chi\alpha$ kehrt in dem ganzen Texte nur zweimal wieder: erstens in der

¹⁾ Vgl. Die Philosophie der Griechen, Ia, 4. Aufl. S. 341, 1; 385; 386, 1; 5. Aufl. S. 416 ff. u. ö.

Stelle, „der unveränderliche Teil des Kosmos gehe über ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς bis zum Monde“, sodann in der Erklärung, das „Bewegende“ sei das ἀνάκωμα νόῳ καὶ ψυχᾶς. An keiner dieser beiden Stellen ist aber von der „Weltseele“ die Rede, oder könnte auch nur die hier so genannte „ψυχὰ“ als eine ψυχὰ τῷ κόσμῳ verstanden werden. Mit der „das All umgebenden Seele“ ist auf's Deutlichste an den obersten Rand der Weltkugel, den Olymp, das Feuer der Peripherie, an das ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος [πυρὸς]¹⁾ erinnert, in dem die „Lauterkeit der Elemente“ wohnt. Wir hatten bereits oben, bei unserer sprachlichen Interpretation des Stückes, Gelegenheit, auf die charakteristische Wiederkehr des Terminus περιέχειν hinzuweisen, die allein schon für die Zusammengehörigkeit dieser beiden Ausdrücke sprechen dürfte. In jenem „obersten Teil des umschliessenden [Feuers]“ aber erkannten wir den Sitz der Harmonie, deren Gleichsetzung mit der Seele ja selbst Aristoteles als pythagoreisch hervorhebt²⁾. Die in unserm Stück so genannte ψυχὰ, die „das All umgebe“, ist also lediglich das Feuer des Umkreises und nicht die [platonische] „Weltseele“. Nicht anders verhält es sich mit der Erklärung des „Bewegenden“ als der „Äusserung des Geistes und der Seele“. Unsere Interpretation liess uns in dem „Bewegenden“ die im Kosmos fortwirkende Kraft der Ureinheit — die sich bei der Weltschöpfung als „Begrenzung“ geäussert — erkennen, und es ist dieser Auslegung sowie dem gesamten Charakter der philolaischen Kosmologie vollkommen entsprechend, wenn diese Kraft des Urprinzips hier als „Geist und Seele“, d. h. als begrenzende und harmonisierende Wirkung gekennzeichnet wird.

Es soll nun keineswegs bestritten werden, dass unser Fragment seinem ganzen Inhalte nach, wie ihn unsere obige Interpretation dargelegt hat, auf eine — mehr oder minder präcis zu formulierende — Theorie einer „Weltseele“ hinausläuft; aber diese gesamte Speculation hat für den richtig verstandenen Standpunkt eines Philolaus, wie wir oben sahen, so wenig Befremdliches, ist vielmehr so ganz und gar nur der Ausfluss anderweitiger, in dem innersten Wesen der philolaischen Kosmologie begründeter Anschauungen, dass wir darin unmöglich einen philosophiegeschichtlichen Anachronismus und also ein Verdachtsmoment gegen die Echtheit unseres Stückes erblicken können. Die Vorstellung des im Herzen des Weltalls lodernden Feuers und seiner beherrschenden Stellung für die gesamte Schöpfung, ferner die hieraus geflossene Theorie des Atemzuges

¹⁾ Stob. Ecl. I, 22; vgl. oben S. 55 f.

²⁾ Vgl. die oben angef. Stelle Arist. de anima I, 4 Anf.; dazu Macrob. Somn. Scip. I, 14.

des Kosmos konnten nicht nur, sondern mussten geradezu einer Theorie, wie der in unserem Stücke zum Ausdruck gelangten, die Wege ebnen. Das Centralfeuer, als erstes Geschöpf des weltbildenden Urprinzips und Sitz der Kraft der Begrenzung, und das den Kosmos umhüllende Feuer der Harmonie, diese beiden Throne, welche sich das Urprinzip in der Sphäre des Alls errichtet, sie mussten früher oder später in eine gewisse Wechselbeziehung zu einander gesetzt und als die treibenden Kräfte alles Geschehens und aller Veränderung im Kosmos ausdrücklich hervorgehoben werden, sollte anders die pythagoreische und philolaische Kosmologie zu einer geschlossenen, einheitlichen und logisch abgerundeten Weltanschauung sich ausreifen. Dass wir aber unserm Philolaus diese speculative Kraft sehr wohl zuerkennen dürfen, hat sich uns in zahlreichen Punkten seines Systems bereits zweifellos erwiesen. Was also unser Philosoph in seinem von Stobaeus so genannten Buche *περὶ ψυχῆς* niedergelegt hat, ist nichts mehr und nichts weniger als die unausbleibliche, logisch konsequente Gedankenfrucht seiner sonstigen kosmologischen Theorien. Halten wir diesen Umstand fest, dann kann es uns auch nicht mehr befremden, dass unser Stück eine inhaltlich ungefähr mit dem platonischen Timaeus congruierende Theorie vorträgt; sie erscheint uns jetzt nicht mehr als philosophiegeschichtlicher Anachronismus, sondern als die höchst beachtenswerte Vorarbeit des Pythagoreers zu einer neuen, grandiosen Weltanschauung, die bald darnach ihre concretere Ausprägung und terminologische Formulierung durch einen Platon erhalten sollte. Also sehen wir auch hier unsere Pythagoreer die mühsame und äusserst verdienstvolle, aber von der Historie nicht genügend gewürdigte Roharbeit liefern zu einem in reinlichster Glätte und edelster Vollendung erstehenden Kunstwerk der griechischen Philosophie, zu der von Platon formulierten und noch weithin fruchtbar fortwirkenden Theorie von der „Weltseele.“

Vergessen wir nicht, dass der Einwand Zeller's nur dann berechtigt wäre, wenn wir es in unserem Fragment mit einer ausdrücklichen und klar hervortretenden Formulierung der Weltseelenlehre zu thun hätten. Dass dies nicht der Fall ist, hat unsere Erklärung zur Genüge erwiesen.¹⁾ Die zweimalige Erwähnung einer *ψυχή* in dem Texte unseres Stückes

¹⁾ Den Standpunkt, dass unser Fragment nicht als offenkundiges Dokument einer Weltseelenlehre im Sinne des platonischen Timaeus aufzufassen sei, vertreten von Neueren besonders Chaignet, l. c. II, 84 und Rohr, l. c. p. 18. Doch begnügen sich auch diese Interpreten — von anderen Differenzpunkten mit unserer Darstellung abgesehen — lediglich mit der Aufstellung dieser Behauptung, deren Motivierung sie indess schuldig bleiben.

wenigstens ist nicht dahin zu verstehen. — Was nun die Titelsetzung *περὶ ψυχῆς* seitens des Stobaeus betrifft, so ist damit durchaus nicht erwiesen, dass nun auch unser Philolaus diesen Titel „über die Seele“ [hier natürlich: scil. „des Weltalls“, denn einer Psychologie im eigentlichen Sinne könnte unser Fragment ganz und gar nicht angehört haben] gebraucht, oder dass vielmehr unsere Worte in einem mit *περὶ ψυχῆς* betitelten Buche des Philolaus — das ja trotzdem existiert haben könnte — gestanden haben müssten. Stobaeus kann vielmehr bei seiner bekannten Ungenauigkeit und Flüchtigkeit der Berichterstattung von einem philolaischen Buche „über die Seele“ nur gehört und unsere vorliegende Stelle, jedenfalls auf Grund der zweimaligen Setzung der *ψυχῆς* im Text, vielleicht auch wegen ihres thatsächlich analogen Charakters mit der platonischen Weltseelentheorie, diesem Buche *π. ψ.* zugewiesen haben. Doch kommt hierauf nicht sehr viel an; wenn wir nur den sonstigen echt philolaischen Charakter unseres Stückes zu erkennen vermögen.

Um unsere Ansichten über diesen ersten, wie mir scheint gewichtigsten Einwand Zellers zusammenzufassen: unser Fragment bietet — zumal bei der von uns angenommenen Beschränkung der Echtheit auf das Mittelstück — keineswegs derart auffallende Anklänge [zunächst nur inhaltlich verstanden; über die Terminologie später] an die Vorstellungen des platonischen Timaeus, dass wir darin einen philosophiegeschichtlichen Anachronismus, eine — absichtliche oder nicht gewollte — Unterschiebung erblicken können; denn das Stück vertritt nicht eine klar formulierte und scharf hervortretende Theorie der Weltseele, wie Platon, sondern es bietet uns nur eine Lehre, die einerseits als natürlichste Konsequenz sich aus anderweitigen Theoremen unseres Philosophen ergeben konnte und fast ergeben musste, andererseits aber auch ihrem ganzen Charakter nach eine genauere Präcisierung einer Weltseelenlehre bei späteren Philosophen sehr wohl anbahnen konnte. Das scheint mir, wie in vielen Fällen der alpythagoreischen und speziell philolaischen Quellenforschung, so auch ganz besonders hier der einzig gerechtfertigte Standpunkt zu sein [den wir zu wiederholten Malen betonen müssen]: nicht die hier gegebene Theorie ist etwa aus einem späteren Philosophem entlehnt und von dem Berichterstatte auf unseren Philolaus gefälscht, sondern Philolaus ist der ursprüngliche und wahre Schöpfer der Theorie, die erst ein späterer Philosoph — in unserem Falle also Platon — wieder aufgreifen, ausgestalten und in eine passende Formel kleiden sollte. [Höchst beachtenswert ist der Umstand, dass H. Siebeck¹⁾ zwar die Echtheit unseres

¹⁾ Geschichte der Psychologie, Gotha 1880, I 1, S. 66 ff.

Bruchstückes, mit so vielen Andern, verwirft, aber gleichwohl die Lehre von der „Weltseele“ für unsern Philolaus vindicieren möchte — ein Beweis, wie konsequent jedenfalls diese Theorie aus dem sonstigen System des Philolaus sich ergibt. Wenn aber ein so eindringender Forscher wie Siebeck selbst ohne jede äussere Überlieferung — da er ja unser Bruchstück verwirft, worüber er mit sich selbst in's Reine zu kommen hat — die Theorie einer das Weltall durchziehenden „Seele“ unserem Philosophen zuerkennt, wie viel mehr haben wir dann Veranlassung, an unserer Meinung festzuhalten, nachdem sich uns die Echtheit wenigstens des hauptsächlichsten Mittelstückes unseres Fragmentes herausgestellt hat!¹⁾]

Zeller erhebt zweitens den Einwand gegen unser Fragment, dass darin die Ewigkeit der Welt gelehrt werde, die vor Aristoteles kein Philosoph vertreten haben könnte. Demgegenüber ist es vor allem nicht ausgemacht, dass Aristoteles auch thatsächlich als der Schöpfer dieser Theorie von der Ewigkeit d. h. der Anfangs- und Endlosigkeit des Kosmos anzusehen ist. Zwar versichert er es selbst²⁾ und man darf ihm zweifelsohne die erforderliche gründliche Einsicht in die Geschichte der griechischen Philosophie und zugleich eine gewisse ehrliche Sachlichkeit in der Beurteilung der Leistungen Früherer zutrauen. Aber selbst dieser Umstand würde noch immer nicht die Möglichkeit ausschliessen — worauf es ja gerade hier ankommt — dass das Philosophem der ewigen Dauer des Kosmos bereits vor Aristoteles, wenn nicht ausdrücklich gelehrt, so doch vorgeahnt und gelegentlich der Formulierung einer kosmologischen Theorie wie der vorliegenden unseres Stückes wenigstens in Andeutungen zum Ausdruck gekommen wäre. Hätte also unser Fragment die Theorie der Ewigkeit der Welt³⁾, so wäre dies meines Erachtens noch immer kein Anlass, die Echtheit desselben zu bestreiten. Nach unserer Interpretation jedoch, die das Anfangs- und Endstück des ganzen Fragments aufgibt und nur den mittleren Teil als philolaisch anerkannt wissen will, würde der Zeller'sche Einwand schon darum hinfällig, weil ja in unserem Mittelstück von einer „Ewigkeit“ der Welt gar nicht die Rede ist. Die einzige Stelle desselben, die man dahin zu deuten versucht sein könnte: „Das Bewegende läuft *ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα* um“ brauchen wir, wie sich uns oben ergeben hat, nicht in dem Sinne einer Anfangs-

¹⁾ Einen ähnlichen Standpunkt wie Siebeck vertritt Al. Chiappelli, Zu Pythagoras und Anaximenes, Arch. f. Gesch. d. Philos. I. Band. S. 582 ff., bes. Anm. 21.

²⁾ De coelo I, 10. 279 b 12; Phys. VIII, 1. 250 b 18.

³⁾ Die sich selbst mit der ausdrücklichen Lehre von der Weltentstehung in gewissem Sinne vereinbaren liesse; vgl. oben Kapitel 10

und Endlosigkeit, sondern können wir sehr wohl so verstehen, dass das Bewegende im Kosmos wirke vom Anbeginn bis zum Ende desselben [indem also, wie oben bemerkt, *αἰών* hier ausschliesslich die „Lebenszeit“ des Kosmos, ohne Rücksicht auf eine längere oder kürzere oder gar ewige Dauer, bezeichnen würde]. Noch weniger zu beanstanden wäre das „ewig Bewegende“ und das „ewig Bewegte.“ Damit soll und kann nur die unaufhörliche Wirksamkeit des Göttlichen im Kosmos, so lange dieser besteht, gemeint sein, wie denn *ἀεὶ* durchaus nicht immer, ja in den wenigsten Fällen den Begriff des „Ewigen“ im eigentlichsten Sinne zum Ausdruck bringt.

Der dritte Zeller'sche Einwand, dass unser Stück die Lehre einer (metaphysischen) Gottheit vortrage, basiert auf der gleichen Voraussetzung, wie der eben besprochene. Auch hier setzt Zeller voraus, die älteren Pythagoreer könnten unmöglich den Begriff eines transscendentalen Göttlichen in ihre Metaphysik eingeführt haben, eine Anschauung, deren zum Mindesten nicht genügend gefestigten Untergrund wir oben des Ausführlichen dargelegt haben¹⁾. Bei unserer angenommenen Beschränkung auf das Mittelstück des ganzen Fragments hätten wir zudem eigentlich keine Veranlassung, diesen Zeller'schen Einwand näher zu beleuchten; aber es verlohnt auch hier des ausdrücklichen Hinweises, dass es nicht die in dem Schlusssatze des ganzen Bruchstücks hervortretende Lehre eines im Kosmos wirkenden „Göttlichen“ ist, die uns zur Verwerfung dieses Teiles geneigt macht, sondern lediglich die terminologischen Bedenken, die allerdings auf einen nichtpythagoreischen Ursprung desselben hinweisen, worüber später. Warum sollte auch die den Kosmos durchziehende Kraft der Begrenzung und Harmonie nicht „göttlich“ oder geradezu „das Göttliche“ genannt werden können, da doch, wie unsere obige Ausführung über das metaphysische Urprinzip gezeigt hat, dieses selbst im älteren Pythagoreismus dem Begriffe einer transscendentalen „Gottheit“ ausserordentlich nahe kam und sogar von Einigen direkt dahin formuliert wurde. Dass aber das „Bewegende“ als Äusserung der Einheit und Harmonie auch ein *θεῖον* heissen konnte, ergibt sich schon aus der Thatsache, dass die Seele bereits in der ältesten griechischen Literatur als ein Ausfluss der Gottheit betrachtet und häufig genug direkt selbst „göttlich“ genannt wurde.²⁾

¹⁾ Vgl. oben Kapitel VIII.

²⁾ Man vergleiche in diesem Betracht besonders die schönen Ausführungen E. Rohde's, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg 1894, S. 295 ff; übrigens ist Rohde, wie nur beiläufig bemerkt sei, der Annahme unseres Fragments keineswegs abgeneigt; vgl. S. 452.

Noch weniger stichhaltig als die beiden letztbesprochenen Einwände ist das Bedenken Zeller's hinsichtlich des Umstandes, dass Aristoteles die in unserem Stücke vorgetragene Theorie von einer das Weltall durchziehenden Urprinzipskraft *un erwähnt* lasse und insbesondere ihrer in seiner Darstellung „über die Seele“ nicht wenigstens mit einem Wort gedenke. Zeller äussert sich hierüber also¹⁾: „Dass sich die Seele oder der Geist der Welt vom Centralfeuer aus durch das Weltall verbreite, ist ohne Zweifel eine spätere Erweiterung und Veränderung der altpythagoreischen Lehre, deren Quelle in platonischen und stoischen Sätzen zu suchen ist. Aristoteles führt da, wo er die Annahmen der früheren Philosophen über die Seele bespricht, von den Pythagoreern nur die bekannte Behauptung an, dass die Sonnenstäubchen Seelen seien, und erst hieraus folgert er, nicht ohne Mühe, sie haben die Seelen für das bewegende Prinzip gehalten; dass er sich aber hierauf beschränkt hätte, wenn ihm so entwickelte und eingreifende Bestimmungen, wie die oben angeführte, vorlagen, oder dass ihm, dem genauen Kenner der pythagoreischen Lehre und der philolaischen Schrift, diese Bestimmungen trotz ihrer Bedeutung entgangen wären, ist Beides gleich unwahrscheinlich. Wir dürfen daher die Lehre von der Weltseele den Pythagoreern nicht beilegen“ . . . Zunächst ist, nach unserer obigen Ausführung, die Voraussetzung, Aristoteles müsse unsere Theorie in seinen Angaben über die Seele erwähnt haben, unbewiesen; denn unser Fragment [und nicht nur das uns zumeist interessierende Mittelstück, sondern das ganze Fragment überhaupt] ist weit mehr kosmologischen und metaphysischen, als psychologischen Inhalts²⁾. Sodann sehe ich nicht ein, warum Aristoteles unsere Theorie überhaupt an irgend einer Stelle habe erwähnen müssen. Denn angenommen selbst, er habe diese philolaische Lehre vor Augen gehabt, so würde daraus doch nicht folgen, dass er sie irgendwo auch ausdrücklich anführen musste. Unser Theorem enthält nämlich keineswegs „so entwickelte und eingreifende Bestimmungen“, wie sie Zeller ihm hypostasieren möchte, vielmehr hat uns eine genauere philosophiegeschichtliche Betrachtung einerseits die durchaus logisch konsequente, einfache und natürliche [dabei aber

¹⁾ Philos. d. Griech., Ia⁵ 416 ff.

²⁾ Das schliesst indess nicht aus, dass sich in unserem Stücke ein unverkennbarer Hinweis auf die Bedeutung der Urprinzipskraft als gewissermassen der „Seele“ des Kosmos findet. Wenn nämlich gesagt wird, das „Bewegende“ laufe im Kosmos um, so ist darin die auch von Zeller hier berührte Angabe des Aristoteles (de anima I, 2), nach den Pythagoreern seien die Seelen Sonnenstäubchen oder was diese bewege (τὸ ταῦτα κινεῖν) wiederzuerkennen.

gleichwohl hochbedeutsame] Ableitung unserer Theorie aus den hervorragendsten kosmologischen Anschauungen unseres Philosophen, andererseits aber auch ihren nichts weniger als „entwickelten“, sondern gerade im Gegenteil nur erst dunkel angedeuteten, vorbereitenden und noch einer sicheren Formulierung harrenden Charakter dargethan. Aristoteles konnte also sehr wohl diese philolaische Theorie vor Augen gehabt haben [wenn auch nicht genau in der von Stobaeus gebotenen Form, die offenbar Manches — zumal in der Anfangs- und Schlusspartie des Fragments, wie wir schon sahen — willkürlich hinzugefügt hat], ohne dass er sie darum hätte erwähnen müssen. Nehmen wir aber mit Zeller an, Aristoteles sei die philolaische Lehre von der das All durchwehenden Kraft des Urprinzips ganz und gar unbekannt geblieben, so wäre daraus keineswegs mit Zeller die Unechtheit unseres Fragments zu deducieren; denn dieser Schluss basiert doch lediglich auf der Zeller'schen Voraussetzung, dass Aristoteles für „einen genauen Kenner der pythagoreischen Lehre und der philolaischen Schrift“ zu halten sei, eine Annahme, die sich uns ganz besonders betreffs der „philolaischen Schrift“ als grundlos und unberechtigt erweisen wird.¹⁾ Also wird auch dieses Bedenken Zeller's ganz und gar nicht auf Beweiskraft Anspruch erheben dürfen.

Warum sollte ferner in unserem Fragment das Centralfeuer ausdrücklich genannt werden müssen? Dass die Vorstellungen des Centralfeuers ebenso wie die des [in dem Stücke ausdrücklich mit *τὰς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχὰς* erwähnten] Peripheriefuers den hier formulierten Theorien logisch zugrunde liegen mussten, haben auch wir festgestellt, ja sogar daraus ein Hauptargument für die Anerkennung unseres Mittelstückes hergeleitet. In hohem Grade subjektiv und willkürlich finde ich aber das Verlangen Zeller's, das Centralfeuer müsste nun auch ausdrücklich, d. h. wohl bündig und klar als *μέσον πῦρ*, in seiner bekannten Terminologie, angeführt worden sein.²⁾ Unsere Theorie von einer das Weltall durchziehenden Kraft der Ureinheit und Harmonie braucht doch zu ihrer Formulierung nicht notwendig zugleich die ausdrückliche Erwähnung des ihr logisch und philosophisch zugrunde liegenden Gedankenprozesses. Zudem haben wir nur ein kleines Bruchstück aus der philolaischen, möglicherweise sehr viel ausführlicheren Darstellung unserer Theorie vor

¹⁾ Vgl. die Untersuchung über das Verhältniss des Aristoteles zu Philolaus unten im Anhang I.

²⁾ Ähnlich behauptet Schaarschmidt, Die angebl. Schriftst. d. Philolaus, S. 26, dass „von der Erde, nicht vom Centralfeuer der Mittelpunkt oder der Boden der Welt gebildet wird.“

uns, die ja ihrerseits auch wohl der Zeller'schen Forderung gerecht geworden sein könnte. Hätte Zeller ferner das überlieferte und, wie wir sahen, philosophisch bedeutsame ἀρχίδιον nicht durch ein weitaus bedeutungsloseres ἀίδιον [nach dem Vorgange Meineke's] verdrängt, so hätte er gerade an dieser Stelle einen höchst wertvollen und für unseren Zweck ausreichenden Hinweis auf die erste Thätigkeit des weltschaffenden Urprinzips, also auf die Bildung des Centralfeuers, finden können. Dass dieses aber in unserem Fragment nicht ausdrücklich als μέσον πῦρ¹⁾ figurirt, kann unter keinen Umständen befremden.¹⁾

Schliesslich noch ein Wort über die terminologischen Verhältnisse unseres Stückes und die daran geknüpften Bedenken. Es ist durch wiederholte Untersuchungen²⁾ festgestellt und genugsam bekannt, dass die Anfangs- und die Schlusspartie des Fragments mit augenfälligen Terminis besonders der platonischen und der stoischen Darstellungsweise durchsetzt sind, und ich möchte dieses Moment wenigstens nicht mit Brandis derart unterschätzen, dass ich daneben auch noch anderweitige, inhaltliche Ungereimtheiten, wie wir sie oben kurz aufgezeigt, übersehen könnte.³⁾ Die formlichen Anklänge an spätere Philosophien müssen für den modernen Kritiker zum Mindesten die Bedeutung gewinnen, dass er nun mit erhöhter Aufmerksamkeit den Inhalt des Stückes in's Auge fasst, um durch den etwaigen hervorragenden Geltungswert des letzteren denjenigen Grad von Wahrscheinlichkeit für die Echtheit der Überlieferung zu ersetzen, den ihre sprachliche Form, ihre Terminologie, vermissen lässt. Ein einziger Blick auf unser Fragment in seinem ganzen Umfange zeigt uns nun unzweifelhaft, dass wir es mit einer etymologisch kaum zu beanstandenden Partie, dem von uns als echt anerkannten Mittelstück, und daneben mit zwei von etymologischen Curiositäten, jedenfalls aber unpythagoreischen Ausdrücken und Wendungen durchzogenen Teilen zu thun haben.⁴⁾ Doch wäre, wie schon öfter erwähnt, diese Beobachtung allein noch kein Grund

¹⁾ Es waren demnach auch die Bemühungen Rohr's, l. c. p. 23, überflüssig, die ausdrückliche Erwähnung des Centralfeuers aus unserem Fragment herauszuinterpretieren.

²⁾ Vgl. bes. Zeller, a. d. a. O., und Schaarschmidt, a. a. O. S. 20 u. ö.

³⁾ Vgl. Chr. A. Brandis, Handbuch der Geschichte der griech.-röm. Philosophie, 1835, I. Teil, S. 482 ff; derselbe, Gesch. der Entwickl. der griech. Philos. 1862 I. Hälfte S. 184 ff.

⁴⁾ Welcher Art diese etymologischen Anklänge besonders an Platon und die Stoiker, auch an Neupythagoreer im Einzelnen sind, ist durch die genauen Hinweise von Zeller, Schaarschmidt, Jülg, a. d. a. O. und Anderen hinlänglich bekannt.

zur Annahme der Echtheit für das Mittelstück, sowie zur Verwerfung der beiden andern Partien. Nur spricht das etymologische Moment recht wesentlich mit, sobald die inhaltliche und philosophische Untersuchung Ergebnisse zutage fördert, die die gleiche Richtungslinie zur allgemeinen Beurteilung des Stückes andeuten, wie die etymologischen Beobachtungen. D. h. auf unser Stück angewandt: die Anfangs- und die Endpartie bieten beide nicht nur etymologische, sondern zugleich inhaltlich philosophische Verdachtsmomente; wir können nach Allem weder annehmen, dass unser Philosoph die hier vorgetragenen Theorien so, noch dass er sie überhaupt habe formulieren können, da sie seinem gesamten philosophischen Horizont entrückt scheinen. Andererseits ist das Mittelstück nicht nur seiner Form, sondern auch und vor allem seinem hochbedeutsamen philosophischen Inhalte nach als gut philolaisch wiederzuerkennen; es finden sich hier nicht nur keine Unklarheiten und Schwierigkeiten der Interpretation, über die man sich erst gewaltsam hinwegsetzen müsste, um der Anerkennung seiner Echtheit etwa aus andern Gründen wieder geneigt zu werden, sondern es drängt in diesem Stücke geradezu alles nach der günstigen Entscheidung hin: Die hier vorgetragene Theorie an sich ist nur der natürlichste Ausfluss anderweitiger philolaischer Lehrsätze¹⁾, und die Einkleidung dieser Theorie trägt ganz unverkennbar die etymologischen Züge des Philolaismus an sich. Beides dürfte unsere eingehende Interpretation erwiesen haben. Also muss auch der Zeller'sche Einwand betreffs der terminologischen Fremdartigkeit für unsere Untersuchung unwirksam bleiben; was wir einzig als echt anerkennen und für Philolaus gesichert wissen wollen, ist ja nicht dasselbe, das Zeller und vielen Andern mit Recht etymologische Bedenken erregt hat.

Wollte man aber daran Austoss nehmen, dass unsere Interpretation nur einen Teil des überlieferten Stückes, und zudem noch das von zwei [unserer Ansicht nach unechten] Partien eingerahmte Mittelstück als echt gelten lassen möchte, indem man vielmehr die Integrität des ganzen Stückes geltend machte und dieses nur entweder als durchweg echt oder als durchweg unecht hinnehmen zu können vermeinte, so ist darauf das Folgende zu erwidern. Es ist an sich, rein theoretisch betrachtet, zweifellos der berechtigtste Standpunkt, eine Überlieferung von vornherein nicht anders zu betrachten, als wie sie sich selbst uns darbietet, und ihr nicht aus unwesentlichen Motiven die Einheitlichkeit und Geschlossenheit abzusprechen, in der sie sich uns äusserlich präsentiert. Zu einer Korrektur dieser äusserlichen Form der Überlieferung, zu einem Durchbrechen des offensichtlich

¹⁾ Vgl. u. a. Brandis a. d. a. O.

gebotenen und von dem Berichterstatter ausdrücklich hypostasierten Charakters des ganzen Stückes bedarf es fraglos mehr als eines bloss subjektiv motivierten Bedenkens seitens des Kritikers; es müssen schwerwiegende Motive dazu drängen, den gebotenen Zusammenhang der Überlieferung zu stören und das kritische Seciermesser an einer bestimmten Stelle derselben anzusetzen. Stellen sich aber derartige Motive wirklich ein, so darf der Kritiker auch andererseits nicht zögern, die unumgängliche Amputation vorzunehmen und so wenigstens die übrigen, gesunden Glieder für eine gerechte Beachtung und Würdigung in den Augen der Nachwelt zu retten. Sehen wir zu, ob diese Theorie auch berechtigter Weise ihre Anwendung auf unser Fragment findet. Unsere obige Interpretation wird zur Genüge dargethan haben, dass wir einen Teil unserer Überlieferung nicht nur sehr wohl als philolaischen Ursprungs hinnehmen können, sondern nach allem, was uns sonst noch von den kosmologischen Speculationen dieses Philosophen bekannt geworden ist, geradezu genötigt sind, als dessen eigenstes Gedankenprodukt anzuerkennen. Ebenso ergaben sich uns für den diesem Mittelstück vorausgehendem Teil unseres Fragments schwerwiegende Bedenken hinsichtlich seines philosophischen Inhalts und dessen Verhältnisses zu, anderweitig aufgezeigten und unzweifelhaft echten philolaischen Theorien. Die in dem Eingange unseres Fragments vorgelegene Lehre von der Unzerstörbarkeit des Kosmos musste uns ebenso unvereinbar mit den allgemeinen kosmologischen Anschauungen unseres Philolaus [besonders der Theorien des Central- und Peripheriefuers als der Sitze der begrenzenden und harmonisierenden Kraft des Urprinzips, sowie mit der Lehre einer, doch eigentlich transscendentalen Ureinheit überhaupt] erscheinen, wie die in dem Mittelstück gelehrte Thätigkeit einer das Weltall durchziehenden Kraft des Urprinzips sich als deren natürlichste Konsequenz ergab. Auch die Schlussworte des gesamten Stückes, von *καθ' ὑπερχόμενον* an, lassen sich inhaltlich weder mit den direkt vorangegangenen Ausführungen, noch überhaupt mit dem kennen gelernten kosmologischen Standpunkt des Philolaus vereinbaren; sie enthalten vielmehr offenbar stoisches und neupythagoreisches Gedankengut¹⁾. Kommt nun noch hinzu, dass auch gerade diese beiden Partien, schon von vornherein durch ihren — philosophiegeschichtlich gesehen — unphilolaischen und unpythagoreischen Charakter verdächtig, ausserdem sich in Ausdrücken und Wendungen ergehen, die unmöglich von Philolaus oder überhaupt einem älteren Pythagoreer gebraucht worden sein können, deren wahre Quelle aber leichtlich in Platon, Aristoteles und den Stoikern nachzu-

¹⁾ Darüber die angef. Schriften von Zeller, Schaarschmidt, Jülg u. A.

weisen ist¹⁾), während das Mittelstück von derartigen terminologischen Eindringlingen offenbar völlig verschont geblieben, vielmehr auch in seiner gegebenen Terminologie als gut philolaisch wiederzuerkennen ist, so leuchtet ein, welche Kluft sich für die kritische Betrachtung zwischen dem Mittelstück und den beiden Partien zu Anfang und am Ende des Fragments herausstellt, und wie es geradezu unmöglich wäre, beiderseits mit dem gleichen Masse zu messen, d. h. entweder die ganze Überlieferung für den Philolaus zu vindicieren oder als völlig wertlos beiseite zu schieben. Beides hat man gleichwohl versucht; aber auf beiden Wegen kam man nicht zu der gewünschten Klarheit und definitiven Entscheidung. Wer die durchgängige Echtheit unserer Überlieferung vertritt, dem fehlt eben entweder ein bedenkliches Ausmass kritischen Urteils, oder es ist lediglich Parteistandpunkt und Oppositionseifer, der ihn über die mannigfachen Schwierigkeiten der Erklärung einfach hinwegtäuscht. Wer andererseits die absolute Unechtheit und Unbrauchbarkeit des ganzen Fragments behauptet, ist vor allem für gewisse Anzeichen und Merkmale unempfänglich, die zwar nicht auf dem sonnenklaren Spiegel der uns zugeflossenen Quellen bereit liegen und nur mit einem bequemen Griff zu erfassen sind, die aber gleichwohl von der Flut auf ihrem tiefen Grunde mitgeführt werden und darum wahrlich nichts an Bedeutung und Wert einbüßen, weil sie erst ein tieferes Eindringen und beherzteres Zufassen zu gewinnen und in ihrem vollen Umfange zu nutzen vermag. Diese Indicien für die Echtheit des Mittelstücks unseres gesamten Fragments sind aber jene kostbaren Perlen kosmologischer Speculation, wonach sich aus der Lehre von der Weltbildung, aus der Theorie des Central- und des Peripheriefeuers und ihrer beherrschenden Stellungen im Kosmos, sowie aus jener tief-sinnigen Vorstellung von dem Atemzuge des Kosmos mit fast unabwieslicher logischer Denknöthwendigkeit die in unserem Stücke vorgetragene Lehre von einer das Weltall kräftig durchwirkenden seelischen Macht, als der Äusserung des weltschaffenden (und erhaltenden), des vereinheitlichenden und harmonisierenden Urprinzips ergeben musste.²⁾

¹⁾ S. bes. Zeller u. Schaarschmidt a. d. a. O.

²⁾ Unsere ganze Besprechung des Fragments *περὶ ψυχῆς* beschränkte sich geflissentlich auf die eine, direkte Quelle des stobäischen Berichtes, um die Erörterung nicht durch Heranziehen der zahlreichen indirekten, aber unter sich nicht einheitlichen Hinweisen auf eine Weltseelentheorie des Philolaus und was damit zusammenhängt, noch mehr zu complicieren; über diese indirekten Quellen vgl. Zeller a. d. a. O. Nicht ablehnend äussert sich unserm Fragment gegenüber ausser den oben angeführten Neueren auch K r i s c h e, *Forschungen a. d. Geb. der alten Philos.*, Göttingen 1840, I. Bd. S. 81 ff.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Die Ergebnisse der pythagoreischen Kosmologie.

Unsere Untersuchung über die pythagoreische Kosmologie konnte der Natur des Gegenstandes entsprechend nicht eine ruhige und fortlaufende Darstellung geben, wie sie bei der Bedeutsamkeit und dem hohen Interesse, das dieser Teil des pythagoreischen Systems, zumal für unsere sich der Empirie und exakten Forschung immer mehr zuwendende Epoche der Wissenschaft, beanspruchen darf, wünschenswert erscheinen muss. Was also die vorangegangene kritische Betrachtung nicht zu bieten vermochte: eine möglichst einheitliche und geschlossene Darstellung der kosmologischen Speculationen und Ergebnisse des älteren Pythagoreismus, insbesondere aber deren genetische Bedingtheit und philosophiegeschichtlichen Zusammenhang untereinander, das soll nunmehr ein zusammenfassender Überblick und eine vorzüglich auf die Einheit des Gegenstandes gerichtete Synthese der mannigfachen, sich scheinbar nicht stets aus gemeinsamen Gesichtspunkten ergebenden Theoreme zu ergänzen versuchen. Dabei soll auch hier die in allen vorangegangenen Erörterungen befolgte Methode im Prinzip beibehalten werden, dass unsere Betrachtung sich möglichst auf den ihr eigentlich zukommenden Horizont, auf den philosophischen Boden des älteren Pythagoreismus beschränkt und diesen thunlichst aus seinem eigenen innersten Wesen zu verstehen sucht, ohne sich vorerst auf — mehr oder minder ungewisse und der Phantasie einen allzu freien Spielraum gewährende — vergleichende philosophiegeschichtliche Betrachtungen hinsichtlich der Ableitung altpythagoreischer Speculationen aus früheren Philosophien oder des Einflusses jener auf spätere Denker einzulassen. Dass dieser Standpunkt sich aber gerade für den noch in vielen Punkten nicht genügend aufgehellten und für sich genommen vielfach unverstandenen älteren Pythagoreismus rechtfertigt, wird wohl unsere gesamte Untersuchung zu erweisen imstande sein.

Betrachten wir zunächst, auf welchen allgemeinen kosmologischen Einsichten und Speculationen sich die Theorie von der Weltbildung aufbaut.¹⁾ Ehe die Welt wurde, war das All erfüllt von dem ewigen Urstoff, der Materie. Sie war noch völlig undifferenziert, eigenschaftslos, ein ödes, geistloses Einerlei, ein „Unbegrenztes.“ Hier

¹⁾ Zu vgl. oben Kapitel IX, S. 39–48.

haben wir den echt pythagoreischen Terminus für den Urstoff der Welt¹⁾; ein *ἄπειρον* war das All, ein „Unbegrenztes“, „Unendliches“, in jeder Hinsicht Undifferenziertes. Nur negativ konnten auch unsere Philosophen das wahre Wesen (oder besser die Wesenlosigkeit) des gemeinsamen Grundstoffes der noch ungewordenen Dinge bestimmen: was ursprünglich war, war ein Nicht-Begrenztes, ein Endloses, ein Ungeeigenschaftetes. Eine jede Verneinung setzt ein Positives voraus, das da negiert wird. Unsere Pythagoreer kamen zu der Bestimmung des Urstoffs als eines Unbegrenzten durch die Beobachtung der Begrenztheit alles Gewordenen. Wie sie das Wesen alles Seienden darin erkannten, dass es Begrenzung, eigentümliche Formenbildung und Differenzierung erkennen lässt, wie sich ihnen die metaphysische Erkenntnis aufdrängte, dass die Dinge überhaupt darum seien, weil ihnen Sonderheit, Individualisierung, ein Selbstsein zukomme, so konnten sie Demjenigen, woraus alles in's Dasein getreten, das also selbst ein Nichtseiendes darstellt, nur das Eine Prädikat beilegen, dass ihm die Formung und Gestaltung, die Sonderung und Scheidung in jeder Hinsicht abgehe: sie konnten den Urstoff alles Gewordenen, das Ungewordene selbst, nur als ein *ἄπειρον* kennzeichnen. In der Bestimmung des Urstoffs als eines „Unbegrenzten“ tritt geradezu die Kehrseite der fundamentalen Prinzipienformel von dem Wesen aller Dinge zutage. — Wie konnte nun aus dem Unbegrenzten ein Begrenztes, aus dem Nichtseienden ein Seiendes, aus dem ruhenden Urstoff ein lebendig wirkender, frisch pulsierender Kosmos erstehen? War die Materie ein „Unbegrenztes“, ist ihre Wesensbestimmung darin zu finden, dass sie aller Formung und Gestaltung baar, mithin ein Totes, Unthätiges, jeder Eigeninitiative Entbehrendes ist, so konnte das Sein nicht aus ihrem Schosse hervorgehen, so bedurfte es zur Weltbildung eines Andern, eines Prinzips, das Formgestaltung und Leben mit freiwollender That in sich vereinigte. Hier stehen wir an der Geburtsstätte des metaphysischen Urprinzips, jenes Prinzips der Begrenzung und Formengebung, der Sonderheit und des wahren Seins, kurz des geistigen Gehalts aller Dinge. Wir erkennen darin die unumgängliche Voraussetzung der pythagoreischen Kosmogonie, die ja ihrerseits notwendig auf rein metaphysische Bestimmungen hinauslaufen musste. Im Zusammenhange unserer Kosmogonie wird freilich dieses mächtige, ordnende und belebende Urprinzip nicht ausdrücklich als solches bezeichnet; es erhält vielmehr lediglich das hier wie kein anderes bezeichnende Epitheton: *πέρας*. Als „Grenze“ oder Begrenzung bethätigt es

¹⁾ Vgl. Arist. Metaph. XIV, 3; oben S. 40.

sich ja gerade bei der Weltschöpfung. — So war ursprünglich die Materie, das *ἄπειρον*, und das gestaltungskräftige Urprinzip, das *πέρας*. Durch Mitteilung des Letzteren an die unbegrenzte Masse des Urstoffes entstand zunächst [in der Mitte des jetzt geschaffenen Kosmos] ein Gebilde, das „erste Gebilde“¹⁾, ein Eins, das „erste Eins“²⁾. Die diesem „ersten Eins“ mitgeteilte Kraft der Begrenzung strömte „sofort“ auf die „nächstgelegenen Teile des Unbegrenzten“ über, diese begrenzend. Und zwar haben wir uns diesen gesamten Prozess der Begrenzung des Urstoffes erstens als momentan, sodann auch als räumlich erschöpfend vorzustellen. Weder kann die Begrenzung zeitweise, noch kann sie viel weniger an irgend einem Punkte dauernd in's Stocken geraten sein. Wir haben es vielmehr mit einer dynamischen Beeinflussung der Materie durch das Urprinzip zu thun.³⁾

Das erste Geschaffene, das „erste Eins“, behält seine bei der Bildung des Kosmos gewonnene hervorragende Bedeutung auch für die bestehende Welt. Es ist das im Mittelpunkte des Universums lodernde Feuer, das *μέσον πῦρ*, das Centralfeuer.⁴⁾ Es bleibt auch nach der vollendeten Weltschöpfung ein hervorragender Sitz des Urprinzips, zumal seiner begrenzenden, vereinheitlichenden Kraft. Diese Vorstellung ist unabweisbar. Denn wie der Weltstoff zu seiner erstmaligen Begrenzung notwendig eines individualisierenden Prinzips bedurfte, so kann er nicht bestehen ohne dessen fortwirkende Immanenz; die dem Centralfeuer einmal mitgeteilte Begrenzungsenergie kann nicht daraus zurückgenommen werden, ohne sofort auch alles Seiende in's Nichts zurückzustossen. Die dominierende Stellung des Centralfeuers erhellt besonders aus zwei, auch unter sich enge zusammengehörigen Theorien: aus der Vorstellung von dem Atemzuge des Weltalles und aus der Lehre von einer den Kosmos durchziehenden seelischen Kraft. Ehe wir jedoch diesen Gedanken weiter verfolgen, sei kurz auf die Bedeutung des zweiten Weltfeuers, des Feuers der Peripherie, hingewiesen.

Auch diese kosmologische Fiction scheint mir, wie die des Centralfeuers, ihren letzten Grund in der Lehre von der Weltbildung zu haben. Das Prinzip der Formgebung muss dem Kosmos, so wie es ihn in's

¹⁾ τὸ πρῶτον ἀρμυσθῆν nach Philolaus b. Stob. Ecl. I, S. 468; oben S. 39.

²⁾ Vgl. Arist. l. c.; oben S. 40.

³⁾ S. oben S. 45 ff. Über die Lehre von der Immanenz des Urprinzips im Kosmos und ihr Verhältnis zur Theorie von der Weltbildung vgl. oben Kap. X.

⁴⁾ Vgl. oben Kap. XI.

Dasein gerufen, auch weiterhin kräftig immanieren, soll anders der Bestand alles Gewordenen garantiert sein. Diese Garantie kann aber, wie wir aus der Metaphysik wissen, nicht das Begrenzende allein bieten. Ja es konnte sich das Begrenzende dem Begrenzten nicht einmal mitteilen ohne die wesentliche Mitwirkung eines dritten, ausgleichenden, versöhnenden Prinzips: der Harmonie.¹⁾ Diese geheimnisvolle Kraft, die ein Zusammenexistieren der Gegensätze (des Begrenzenden und des Unbegrenzten) in den Dingen ermöglicht, muss notwendiger Weise schon als ein Attribut des weltschaffenden Urprinzips angesehen werden [denn da der Urstoff lediglich *ἄπειρον* war, die Dinge aber aus dem *ἄπειρον* und dem *περαῖνον* (= *πέρας*) bestehen und eine Vereinigung dieser gegensätzlichen Prinzipien ohne die Harmonie unmöglich gewesen wäre, so musste schon bei der Weltbildung nicht nur das *πέρας*, sondern zugleich auch die *ἀρμονία* von dem Urprinzip ausströmen und sich dem Werdenden mitteilen]. Und wie die begrenzende Energie des Urprinzips ihren Sitz im Herzen des Kosmos aufgeschlagen hat, so legte sich die versöhnende Macht desselben wie ein schützender Ring um das gewordene Weltall, als ein Wächter gleichsam der einträchtigen und lebenskräftigen Dauer alles Geschaffenen. Diese „Reinheit der Elemente“, d. h. ihre lauterste Mischung, ist aber unter dem gleichen Symbol vorgestellt wie das erste Geschaffene: unter dem Symbol des Feuers. Feuer ist ja dasjenige Element, das dem Begriffe der Gottheit und alles Geistigen am nächsten stand, wie denn auch beispielsweise schon in den ältesten Philosophien die Seelen als feuriger Natur galten. Wie sinnvoll deutet dieses gemeinsame Epitheton des kosmischen Centrums und der Peripherie zugleich in seiner speziellen elementaren Beschaffenheit auf eine gemeinsame nähere Beziehung dieser beiden kosmischen Regionen zu dem Urprinzip des Lichts und aller Geistigkeit! Hören wir ferner²⁾, unsere Philosophen hätten an jedem Körper die Mitte und das Äusserste als das „Vornehmste“ bezeichnet und mit dem gemeinsamen Titel „Grenze“ ausgestattet, so fügt sich dies unserem ganzen Gedankengange in höchst passender und sinnvoller Weise an.

Ist nun nach allem anzunehmen, dass die Vorstellung des Centralfeuers die des peripherischen Feuers veranlasst habe, so dürfte eine weitere, kosmologisch hochbedeutsame Theorie aus den Speculationen der beiden kosmischen Feuer zugleich — in erster Linie freilich auch wieder des Centralfeuers — hervorgegangen sein: die Theorie von der Weltatmung.³⁾

¹⁾ Vgl. oben Kap. VII.

²⁾ Bei Arist. de coelo II. 13, oben S. 53; dazu S. 55.

³⁾ Vgl. oben Kap. XVIII.

Deutele schon die Fiction der beiden Weltfeuer in ihrer das Universum beherrschenden Stellung unverkennbar auf die organische Natur, den einheitlichen, geschlossenen Charakter des gesamten Weltgebäudes, sofern diese beiden vornehmsten Sitze des dem Kosmos seit seiner Erschaffung immanenten Urprinzips die gemeinsame, sich gegenseitig notwendig ergänzende Herrschaft in der Sphäre des Alls ausüben, so gelangt diese allgemeine Vorstellung zu einer noch präciseren und ganz besonders nach einer neuen Richtung wesentlich modificierten Ausgestaltung, indem von dem Weltganzen gesagt wird, es atme gleichwie ein lebendes Wesen.¹⁾ Die Neuheit und der gedankliche Fortschritt dieser letzteren Theorie sind darin zu suchen, dass der vordem in der starren Einförmigkeit der Harmonie der Gegensätze ruhende Kosmos nunmehr als belebt, von einer mächtig drängenden, stetig erneuerten Lebensenergie durchdrungen vorgestellt, dass mit andern Worten hier der erste Anlauf zu einer Theorie der kosmischen Entwicklung genommen wird.²⁾ Wie das Atmen für den tierischen Organismus die markanteste Lebensäusserung und das vorzüglichste Mittel zur Erhaltung des Lebens bedeutet, so schöpft auch der Kosmos aus dem ununterbrochenen Atemzuge eine stets sich erneuernde Lebenskraft und damit die Garantie seines organischen Bestandes. Die Welt atmet das „Leere“ ein, „das die Naturen trennt“³⁾, und sichert damit allen Dingen jene Scheidung, Sonderung, Vereinzelung, Individualisierung, kurz jene Begrenzung, durch die sie entstanden sind und die allein ihnen ein dauerndes Bestehen ermöglicht. Unter dem „Leeren“ haben wir also lediglich das die Vereinzelung bewirkende trennende Element zu verstehen, das, jeglicher konkreteren Bestimmung hinsichtlich seines elementaren Gehaltes baar, zwischen den Einzelwesen gelagert ist und so ein erneutes Zurücksinken derselben in den Zustand der Unterschiedslosigkeit, in jenes vorweltliche „Unbegrenzte“, verhindert. Indem folglich das Leere für den bestehenden Kosmos dieselbe Bedeutung gewinnt, wie die Grenze für den entstehenden, und indem die Weltbildung lediglich durch ein *ἐλκεσθαί* (Anziehen) der unbegrenzten Materie erfolgt, erscheint es durchaus natürlich, dass auch das Leere in seiner fortsetzenden Thätigkeit des ursprünglichen Begrenzungs- und Anziehungsaktes geradezu eine *ὀλκὰς*, ein „Zug“ genannt und mit diesem Terminus den vier

¹⁾ Vgl. L. Stein, Psychologie der Stoa, I, S. 205 ff.

²⁾ Eine ausgesprochene pythagoreische Entwicklungslehre, wie sie Einzelne aus der Stelle Arist. Metaph. XII, 7 schliessen wollten, brauchen wir darum nicht anzunehmen; vgl. Zeller Ia⁴ 347 ff.

³⁾ Oben Kap. XVIII.

Elementen Feuer, Wasser, Erde und Luft als ein fünftes hinzugefügt wird.¹⁾

Von der Theorie der beiden Weltfeuer und des atmenden Kosmos ist nur ein einziger logischer Schritt bis zur Annahme einer das Weltall durchziehenden Urprinzipskraft; ja es ist diese Annahme von dem bis jetzt gewonnenen Standpunkte eine derart natürliche und selbstverständliche Fortbildung, dass man versucht sein könnte, sie für die Pythagoreer auch dann zu vindicieren, wenn uns nicht eine spezielle Ueberlieferung ausdrücklich darüber belehrte.²⁾ Das seit der Schöpfung dem Kosmos immanente Urprinzip hat sich in den beiden Feuern des Centrums und der Peripherie seine besonderen Sitze errichtet, von wo aus das Weltall nach den Prinzipien der Einheit und der Harmonie beherrscht wird. Wie aber eine Begrenzung des Unbegrenzten, d. h. ein Zusammen der Gegensätze, ohne die Mitwirkung der Harmonie niemals zustande kommen könnte, und wie andererseits die Bedeutung der harmonischen Ausgleichung nur an vorhandenen Gegensätzen ihren Zweck und Sinn haben kann, wie also das eine dieser beiden Prinzipien ohne die gleichzeitige Mitäusserung des andern niemals wirksam zu werden vermag, so musste zwischen den beiden Weltfeuern eine ununterbrochene Wechselwirkung, ein stetiges gegenseitiges Sichergänzen stattfinden, sollten sie anders ihren metaphysisch-kosmologischen Bestimmungen gerecht werden. Hören wir also, dass sich eine „göttliche“ Kraft, ein „Bewegendes“, eine „Seele“ durch das Weltall verbreite, und darin sowohl die Unveränderlichkeit wie die Veränderlichkeit bewirke, so resultiert diese Vorstellung wie keine andere in unwidersprechlicher logischer Konsequenz aus den tragenden metaphysischen und kosmologischen Speculationen unseres Philolaus und erweist sich damit als dessen eigenstes kostbares Gedankengut.

Derselben speculativen Richtung nach einer metaphysischen Umbiegung und Erweiterung allgemeiner kosmologischer Theorien ist die Lehre von der Harmonie der Sphären entsprungen.³⁾ Die das All erfüllenden Himmelskörper werden hier zu hehren Kündern des grossen Weltgeheimnisses der harmonischen Versöhnung alles Gegensätzlichen. Was das Weltall wie ein schützender Ring umfasst, was das kleinste, unscheinbarste Geschöpf, einen Wurm, ein Samenkörnchen, einen Steinsplitter durchdringt, jene magische Gewalt, der alle Wesen unterschiedslos unterworfen sind:

¹⁾ ἡ τὰς σφαίρας ὅλκας πέμπτον; vgl. Stob. Ecl. I, 2, 3; oben S. 84 ff.

²⁾ Diese Ueberlieferung ist das im vorausgehenden Kapitel besprochene, bei Stobaeus aufbehaltene Fragment des Philolaus περὶ ψυχῆς.

³⁾ Oben Kap. XVI.

sie findet ihren würdigen Herold in dem unablässigen Kreislauf der tönenden Sphären, jenem erhabensten Denkmal der göttlichen Kraft der Weltschöpfung und der Welterhaltung. Von welcher Bedeutung diese Theorie für unsere Philosophen gewesen sein muss, geht daraus hervor, dass sie sich hier nicht, wie sonst in vielen Fällen, mit der Aufstellung des Lehrsatzes begnügten, sondern ihm nachträglich durch geschickt gewählte Argumente eine solidere Basis zu geben versuchten. So sagten sie, die grossen Himmelskörper dürften nicht von dem allgemeinen Naturgesetz ausgeschlossen werden, dass eine schnelle Bewegung stets einen Ton im Gefolge habe, und wenn wir uns der himmlischen Musik nicht bewusst würden, so habe das seinen Grund in der uranfänglichen, ununterbrochenen Gewöhnung, die eine Unterscheidung von absoluter Stille ausschliesse. Unsere Philosophen mochten wohl die Lehre von der Sphärenharmonie mit vollem Ernste vertreten und von ihrer Wahrhaftigkeit ebenso sehr, ja noch weit mehr überzeugt sein, als von ihren täglichen Sinnesindrücken; war ihnen doch diese Theorie die schönste und sinnigste Ineinsetzung ihrer metaphysischen Grundanschauungen und exakteren kosmologischen Errungenschaften.

Dass diese schon im Altertum für den Pythagoreismus geradezu typisch gewordene Speculation gleichwohl nicht den ältesten Epochen der Philosophenschule zuzuschreiben ist, ergibt sich schon aus dem Umstand, dass hier offenbar die Siebenzahl der Planeten vorausgesetzt wird, dass aber noch Philolaus ausdrücklich ihre Zehnzahl annimmt.¹⁾ Wollten wir jedoch annehmen, die Hypostasierung der Zehnzahl habe erst nachträglich diejenige der Siebenzahl samt unserer sich daran anschliessenden Theorie abgelöst, d. h. die Lehre von der Sphärenharmonie sei älter als Philolaus und von diesem etwa fallen gelassen worden, so würde diese Annahme schon dem ausgeprägten Charakter, sowie der durchgreifenden Wirkung und allgemeinen Bekanntheit, die unser Lehrsatz für das ganze spätere Altertum gewonnen, widersprechen. Die Theorie einer Zehnzahl von Himmelskörpern aber ist bei weitem nicht in dem Masse philosophisch befriedigend, dass sie jene hochpoetische und sinnvolle Vorstellung der in einer vollkommenen Harmonie ertönenden Musik der Sphären hätte verdrängen können.²⁾

¹⁾ Oben S. 58 ff.

²⁾ Auch P. Tannery, a. a. O. S. 3 erkennt in der Lehre von der Sphärenharmonie eine spätere Speculation, die frühestens einer Epoche direkt vor Platon angehören könne.

Doch ist die Theorie einer Zehnzahl der Himmelskörper ebenso metaphysisch beeinflusst und in phantastischer Weise motiviert, wie diejenige der Siebenzahl und der daraus abgeleiteten Sphärenharmonie. Wie diese letztere ihren Grund in dem Lehrsatz von dem alle Dinge und ihre Gegensätze beherrschenden Prinzip der Harmonie hat, so ist jene Vorstellung von der Zehnzahl der Gestirne nur von dem Standpunkte der mystischen Zahlensymbolik des Philolaus zu begreifen. Hier aber haben wir es nicht etwa lediglich mit der Übertragung eines metaphysischen Lehrsatzes auf eine kosmologische Thatsache, sondern geradezu mit einer entschiedenen metaphysischen Beeinflussung und Modificierung eines durch exakte Beobachtungen gewonnenen wissenschaftlichen Resultates zu thun. Wenn wir hören, Philolaus habe darum eine Zehnzahl von Gestirnen gelehrt, weil ihm die Dekas als die vornehmste unter allen Zahlen erschienen¹⁾, so ist dies nicht eine bloss metaphysische Illustrierung eines schon vorher gewonnenen und für sich zu Recht bestehenden Resultates, vielmehr gründet sich diese Annahme einer Zehnzahl von Planeten selbst auf die Theorie von der alles beherrschenden Macht der Dekas, so dass unsere Philosophen, wie wir ausdrücklich erfahren, ihre astronomischen Beobachtungen, die es auf neun Planeten gebracht, durch freie Erfindung eines zehnten Planeten korrigierten, um nur der ihrer Ueberzeugung nach weltbeherrschenden Bedeutung der heiligen Zehnzahl gerecht zu werden. Welche Tiefe der Abstraktion, welcher intellektuelle Mut prägt sich in diesem Unternehmen aus! Eine einzige derartige Beobachtung ist eher imstande, die reizvolle Eigenart unserer Philosophen in ihrem innersten Wesen zu belauschen, als ein Dutzend klar formulierter, streng logischer Sätze reiner Wissenschaftlichkeit.

Den gesamten Himmelsraum schied Philolaus in drei Regionen, deren äusserste der Olympos, die mittlere der Kosmos und die unterste, d. h. unser Erdbiet umfassende der Uranos hiess.²⁾ Der Olympos entspricht unserm Fixsternhimmel, der Kosmos umfasst die fünf (eigentlichen) Planeten samt Sonne und Mond, der Uranos ist unsere engere Erdsphäre. Die Regionen des Kosmos und des Olympos sind unveränderlich, hier herrscht stetige Gleichförmigkeit und Unwandelbarkeit; der Uranos ist das Gebiet der

¹⁾ Vgl. oben S. 13 ff, 59 f.

²⁾ A. Döring, Wandlungen i. d. pyth. Lehre, im Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd. V. S. 521 f. findet diese Unterscheidung der drei kosmischen Regionen mit Schaarschmidt. (s. oben S. 61) u. A. unbegreiflich. Vgl. auch Ritter, Pyth. Philos. 198 ff.; Strümpell, Gesch. d. theor. Philos. d. Griech., Leipzig 1854, S. 91.

Entstehung und Veränderung¹⁾. — Das gesamte Weltgebäude hat Kugelgestalt. Hierin, sowie in der angeblich durch „Pythagoras“ aufgekommenen Benennung des Weltganzen als eines *Κόσμος*, d. h. Schmuck, Ordnung, prägt sich wiederum jener für den gesamten älteren Pythagoreismus charakteristische Zug aus, der alles Seiende mit den zahllosen zutage tretenden Schroffheiten und Gegensätzen immer wieder und unter den verschiedensten Symbolen als ein einheitliches Ganzes, ein geordnetes harmonisches Gefüge, kurz als einen Organismus und zwar einen lebendigen Organismus darzustellen bemüht ist. Alles in der Welt steht in unablässiger ausgleichender Wechselwirkung, die Gegensätze zerfließen unter dem milden Hauch der Harmonie zu schönster Eintracht, die das All kraftvoll umgürtet und den Bestand der Einzelwesen für sich und in ihren Beziehungen zu einander ermöglicht und garantiert.

Die Gestirne sind einzeln an ungeheuern Reifen, „Sphären“, befestigt und bewegen sich durch die Achsendrehung dieser letzteren um das Centralfeuer. Sehr wahrscheinlich haben schon die älteren Pythagoreer der Erde, ebenso wie der Sonne und dem Mond, Kugelgestalt zugeschrieben, wenn sie auch ihre Achsendrehung schon auf Grund der Sphärentheorie nicht wohl gelehrt haben können. Der Wechsel von Tag und Nacht wird durch die Opposition von Sonne und Erde zu beiden Seiten des Centralfeuers erklärt, wobei zu bemerken ist, dass die Erde — oder vielmehr die von uns bewohnte Halbkugel derselben — stets vom Centralfeuer abgewandt bleibt [eine Erklärung zugleich für die Unsichtbarkeit des Centralfeuers]. — Die Jahreszeiten wechseln je nach der zeitweiligen grösseren oder kleineren Entfernung der Erdsphäre von der Sonnensphäre. — Am ungewissesten sind wir und waren wohl auch unsere Philosophen über den mystischen zehnten Himmelskörper unterrichtet. Da er der Erde „gegenüber“ liege, nannten sie ihn „Gegenerde“. Die Bestimmung seiner Lage kann natürlich nicht von irgend welchem wissenschaftlichen Werte sein, da er ja lediglich das Produkt einer metaphysisch ausschweifenden Phantasie ist und jeglicher exakten Beobachtung sich entzieht. Dass sich aber unsere Philosophen diesen Himmelskörper als dem Centralfeuer von allen zehn Planeten zunächst gelagert dachten, ist zweifellos; ob auf dieser oder jener Seite des Weltcentrums, bleibt dabei ziemlich gleichgültig, ist auch in dieser Fassung nicht stricte zu beantworten, da sich für Centralfeuer, Gegenerde und Erde — wie für alle Himmelskörper — bald diese, bald eine andere Opposition ergeben musste.²⁾

¹⁾ Oben S. 59; über die genauere Begründung dieser eigenartigen Theories. S. 97.

²⁾ Vgl. oben S. 69.

Die Sonne ist, wie wohl alle Gestirne ohne Ausnahme, kugelförmig¹⁾ Doch ist die Sonne, welche wir sehen, nicht die ursprüngliche Licht- und Wärmespenderin, vielmehr gilt als solche das Centralfeuer²⁾, die Ursonne, welche das Feuer auf die Sonne überstrahlt und durch deren Vermittelung an die Erde und den Mond weiter gibt. Zur Aufnahme des Lichtscheins (der *αὐγή*) bedarf die Sonne — nach der naiven Vorstellungsweise unserer Philosophen — einer glasartigen Oberfläche. — Tritt der Mond zwischen Erde und Sonne, so beobachten wir eine Verfinsterung der letzteren; entsprechend erklärten sie die Mondfinsternisse durch das Eintreten der Erde zwischen Mond und Sonne.³⁾

Jeder einzelne Himmelskörper wurde analog der Erde mit einem Luftkreise umgeben und bewohnt gedacht⁴⁾; auf dem Monde speziell betragen sämtliche Verhältnisse das Fünfzehnfache der irdischen.⁵⁾

Der hier gegebene kurze und zusammenfassende Überblick über die Ergebnisse der pythagoreischen Kosmologie erweist die Forschungen und Speculationen unserer Philosophen als ebenso fruchtbar wie kühn und selbständig. Was Generationen der tiefsten Denker in rastloser Thätigkeit geschaffen, wird hier mit dem freien Blick des Genies wieder aufgenommen und mit kühner Rücksichtslosigkeit zu einer völlig neuen Weltanschauung umgearbeitet. Die radicalste Leistung unserer Philosophen ist ihre endgültige Überwindung des Jahrhunderte lang mit naiver Selbstverständlichkeit vertretenen geocentrischen Standpunktes, jener Weltweisheit also, die in unserer Erde und allem, was zunächst das liebe Ich betrifft, den Boden und Angelpunkt der gesamten Schöpfung erblickt, damit aber zugleich den freien Geist der Forschung in die stärksten Fesseln geschlagen hatte, die es für ihn geben kann: in die Fesseln des brutal selbstverständlichen Egoismus im umfassendsten Sinne. Die Pythagoreer sprengten mit mächtigem Ruck diese ehernen Fesseln, rückten mit der Gewalt ihrer abstrakten Überzeugung und ihres intellektuellen Mutes die Erde aus dem Mittelpunkt des Universums und wiesen ihr die bescheidene, anspruchslose

¹⁾ Placita b. Euseb pr ev. XV, 23,7 bezeichnen die Sonne als Scheibe (*δίσκος*), eine vereinzelte Angabe, der kein eigentliches Gewicht beizumessen ist; vgl. Zeller I⁴ a 394,2.

²⁾ Nicht etwa das Feuer der Peripherie. Unsere Quellen sprechen nur von einer Ursonne, doch kann deren Lokalisierung kaum eine Frage sein; vgl. oben S. 72 f.

³⁾ Oben S. 73.

⁴⁾ Eine Vorstellung specifisch orphischen Charakters; vgl. Zeller.

⁵⁾ Oben S. 74.

Stelle unter der Schaar der Planeten an. Und nicht mehr ruhen soll jetzt die Erde, nicht mehr ist sie umkreist von der hehren Ordnung der Gestirne, gleichwie die Herrin von einer geschäftigen Dienerschaar, nein sie selbst dreht sich nach den allgemeinen kosmischen Gesetzen um den Beherrscher des Weltalls, das Feuer des Centrums. Wer erkannte hier nicht die offensichtlichen, ahnungsvollen Anticipationen der wissenschaftlichen Errungenschaften späterer Jahrtausende in einem Kopernikus, Kepler und Galilei! — Die zweite grosse kosmologische That unserer Philosophen erblicke ich in ihrer nachdrücklichen Hervorkehrung des geschlossenen, einheitlichen, organischen Charakters des Weltbaues. Das All ist ein „Kosmos“, der Kosmos ist „Einer“, beherrscht von den beiden Feuern im Centrum und in der Peripherie, durchweht von dem Atemzuge der Natur, getragen von der ihm immanenten Kraft des Urprinzips, des Weltbaumeisters und Welterhalters. Und wenn auch die Pythagoreer mit diesen Bestimmungen nur ihre eigene nach Einheit in dem Wechsel der Erscheinungen dürstende, harmonisch abgeklärte Sinnes- und Denkungsart objektivierten, indem sie diese Einheit und Harmonie des eigenen Innern als die tragenden Grundpfeiler des Universums proclamierten, so haben sie doch damit nicht mehr und nicht weniger erstrebt, als die grössten Denker aller Zeiten, und den späteren Jahrhunderten eine Weltanschauung hinterlassen, deren zwingender pädagogischer Einfluss auf die gesamte Geistesrichtung der Nachwelt nicht geringer anzuschlagen ist, als ihre positiven und greifbaren wissenschaftlichen Resultate unsere Erkenntnis von dem ewigen Walten der Natur gefördert haben.¹⁾

¹⁾ Einzelne minder wichtige kosmologische Theorien, wie die Lehre von der Veränderung und die von Oben und Unten, sind in dieser Zusammenfassung übergegangen; vgl. oben Kap. 19. Den bereits citierten Werken und Abhandlungen über pyth. Kosmologie von Baeumker, Boeckh, Brandis, Chaignet, Chiappelli, Deichmann, Döring, Gruppe, Heeren, Ideler, Joël, Jülz, Meineke, Mullach, Offner, Reinhold, Ritter, Röth, Rohr, Schaarschmidt, Schwegler, Tannery, Tiedemann, Wendt, Windelband und Zeller seien die folgenden Schriften ergänzend hinzugefügt. Hugo Berger, *Gesch. d. wissenschaftl. Erdkunde der Griechen*, I. Abt., Leipzig 1887. S. 43, verteidigt die pythagoreische Urheberschaft der Lehre von der

Zweinundzwanzigstes Kapitel.

Ansätze zu neuen wissenschaftlichen Disciplinen.

Der rastlos thätige Wissenstrieb unserer Philosophen, verbunden mit einer schöpferisch fruchtbaren Einsicht, wollte sich aber nicht mit diesen, auf dem schon längst urbar gemachten Boden der metaphysischen und kosmologischen Forschung erzielen und für sich genommen so ausserordentlich wertvollen Errungenschaften begnügen, er blickte gleichsam suchend um sich, nach neuen, noch unerschlossenen Gebieten der Geistesarbeit und wurde so, wenn auch nicht der formelle Begründer, so doch der erste andeutungsreiche Wegweiser mehrerer neuerer Disciplinen, die in späteren Philosophenschulen ihre eigentliche Fixierung und ihren festen

Kugelgestalt der Erde gegenüber Fries, *Gesch. d. Philos.* S. 106, und Apelt, *Abhandl. der Fries'schen Schule*, I, S. 41, welche diese Theorie dem Anaximander zuschreiben. Decker, *De Thalete Milesio*, p. 56, will diese Entdeckung sogar schon bei Thales finden. Vgl. darüber ferner: Th. H. Martin, in: *Mémoires de l'Institut national de France, académie des inscr. et belles lettres*, tom. XXIX, Paris 1870, 2^{ième} partie, p. 63–98; ders., *Etudes sur le Timée*, II, 37 ff. Schaubach, *Gesch. d. griech. Astronomie bis Eratosthenes*, Göttingen 1862; Schwegler, *Gesch. d. griech. Philos.*, Tübingen 1859; Schäfer, *Ansichten d. Altert. üb. Gestalt u. Grösse der Erde*, Insterburg 1868; ders., *Die astron. Geographie d. Griechen*, Flensburg 1873; Sartorius, *Die Entw. d. Astron.*; Könitzer, *Vorst. d. Griech. üb. die Ordnung u. Bewegung der Himmelskörper*, Progr. Neu-Ruppin 1839; C. V. Chiaparelli, *Die Vorläufer d. Kopernikus im Altertum*, deutsch v. Max Curtze, Leipzig 1876; Boeckh, in den *Studien v. Daub u. Kreuzer* III, 87 ff; Rothenbücher, *Syst. d. Pyth. nach d. Ang. d. Arist.*; Teichmüller, *Studien z. Gesch. der Begriffe*, Berlin 1874, S. 52–63 (üb. d. anaximandr. ἀπειρον); Th. Gomperz, *Griechische Denker* I. Bd. Lpzg 1896, bes. S. 92 ff; Krische, *Forschungen a. d. Geb. d. alt. Phil.*, I. Bd., Göttingen 1840; S. 62 (üb. d. Äther); O. F. Gruppe, *Die kosmischen Systeme der Griechen*, Berlin 1851. Über die Mondfinsternisse Gruppe, S. 51; seine Unterscheidung einer Kosmologie des Pythagoras und einer solchen der Pythagoreer scheint mir zu subjektiv; vgl. bes. Gruppe, cap. IV u. S. 59 u. Auch ist die Annahme, dass der Fixsternhimmel unbewegt gedacht wurde, irrig (S. 72 u. 75). Erfolgreich ist seine Bestreitung der Annahme Brandis' (*Griech.-röm. Philos.*, 477), die Gegenerde sei die andere Halbkugel der Erde; vgl. Gruppe S. 78. Philolaus kommt indessen bei Gr. entschieden zu kurz; er stellt ihn (S. 79) mit den „späteren, abgearteten Pythagoreern“ zusammen, weil er nach Stob. Ecl. S. 530 die Sonne für eine „gläserne Scheibe“ gehalten haben soll; vgl. aber oben S. 70 ff., sowie das letzte Kapitel.

Ausbau erhalten sollten. — Ein derartiges neues, noch völlig unbetretenes Gebiet war unseren Philosophen die Psychologie, die wissenschaftlich begründete Lehre von dem Wesen und Wirken der menschlichen Seele. Zwar sind die meisten pythagoreischen Bestimmungen über die Seele religiös-ethischen Ursprungs und Charakters und sollen im letzten Abschnitt zur Besprechung kommen; doch haben unsere Philosophen offenbar einige, wenn auch nur ganz kurze und schüchterne Anläufe zu einer eigentlichen Psychologie gemacht. Hierher gehört ihr bekannter Satz, „die Seele sei gewissermassen eine Harmonie“ [Arist. de anima I, 4 Anf.: *ἁρμονίαν γὰρ τινα αὐτὴν* (scil. *ψυχὴν*) *λέγουσιν*]. In der Erklärung dieses Satzes, der in seiner bedauerlichen Knappheit einen allzu weiten Spielraum für die Phantasie offen lässt, gehen wir am Zweckmässigsten von der Definition der Harmonie als der „Vereinigung des Vielartigen und Eintracht des Zwiespältigen“ aus.¹⁾ Darnach verdankte also der menschliche (und überhaupt organische) Körper seinen Bestand und seine Erhaltung der Seele. Freilich ist diese Theorie kaum streng wissenschaftlich zu nehmen, da ihr erstlich jede nähere Begründung (wenigstens hier in der Berichterstattung des Aristoteles) fehlt und besonders auch das religiös-ethische Moment darin unverkennbar hervortritt.²⁾ Beachtenswert ist in diesem Betracht selbst das einschränkende, fast zaghafte *τινὰ*. — Eine zweite, vielleicht hierher gehörige Notiz über die Seele gibt Arist. de anima I, 2. 404 a 17: *ἔφασαν γὰρ τινες αἰτιῶν* [scil. *τῶν Πυθαγορείων*] *ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινεῖν*. Auch diese Angabe, die Seelen seien „feine Stäubchen in der Luft“, bliebe uns — unbeschadet ihres nach einer wissenschaftlichen Bestimmung hinneigenden Charakters — unverständlich, wollten wir sie nicht gleichzeitig zu den religiös-ethischen Theorien unserer Philosophen in Beziehung setzen. Dort erfahren wir nämlich, dass die menschlichen Seelen, für ein körperloses Dasein prädestiniert, nach ihrem endgültigen Austritt aus der leiblichen Verbindung die Luft bevölkern, und wir also stets von unsichtbaren Seelen umgeben seien.³⁾ Einen leisen Anflug von etwaiger Wissenschaftlichkeit lässt der Zusatz erkennen: Seele sei das, „was die Luftstäubchen bewege.“ Aber auch dies ist zu knapp und unbestimmt gehalten, als dass wir da aus einen Schluss etwa auf das „Prinzip der Bewegung“ als Wesen der Seele wagen dürften.⁴⁾ — So dürftig indessen diese Andeutungen einer werdenden Psychologie für die wissenschaftliche Ausbeute

¹⁾ Vgl. oben S. 23.

²⁾ Vgl. unten die Ausf. über die ethische Seelentheorie.

³⁾ Nach Alex. b. Diog. L. VIII 31. Das Nähere darüber unten bei der Ethik.

⁴⁾ Vgl. Zeller und unsere kurze Besprechung des *κινεῖον* in dem Frgmt. π. ψ.

sein mögen, so unverkennbar ist doch ihre Tendenz, die bis dahin noch tief unter mystischen und phantastischen Verhüllungen schlummernden volkstümlichen Anschauungen von dem Seelenleben der wissenschaftlichen Betrachtung näher zu rücken, und wenn auch der baare wissenschaftliche Wert dieser uns leider so kärglich aufbehaltenen Versuche, für sich genommen, gleich Null zu achten ist, so wird doch der historisch-kritische Forscher auch diese ersten Pionierdienste auf einem noch gänzlich unbetretenen Gebiete zu würdigen verstehen.

Ganz ebenso sind die anthropologischen Speculationen unseres Philolaus zu beurteilen. Auch hier kommt er nicht über die ersten Anfänge hinaus und bleibt bei seinen Behauptungen stehen — wenigstens nach dem Wortlaute unserer gesicherten Überlieferungen —, und doch bleibt auch dieser erste Anlauf zu einer neuen Disciplin der Philosophie dankenswert. Wir lesen in den Theol. Arithm. p. 20 f: *καὶ τέταρες ἀρχαὶ τοῦ ζώου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως λέγει · ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλὸς, αἰδοῖον · κεφαλὰ μὲν νόω, καρδία δὲ ψυχᾷ καὶ αἰσθησίῳ, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τῷ πρώτῳ, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾷ τε καὶ γενέσιος · ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπων ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώων, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτῶν, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων.* Die Stelle bedarf keiner näheren Erklärung: Das Gehirn ist das Organ der Vernunft, das Herz das des Lebens und der Empfindung, der Nabel das der Anwurzelung und Keimung, die Geschlechtsteile das der Zeugung; das Erste ist typisch für den Menschen, das Zweite für das Tier, das Dritte für die Pflanze, das Vierte für alle Wesen.

Weitaus beachtenswerter als die psychologischen und die anthropologischen Ansätze im älteren Pythagoreismus sind des Philolaus erste Äusserungen erkenntnistheoretischen Charakters. Man hat die Frage, ob wir ein Recht haben, von einer „pythagoreischen Erkenntnistheorie“ zu sprechen, nach meinem Dafürhalten fast allgemein zu schroff und einseitig behandelt. Die Mehrzahl unserer Kritiker weist diese Frage in übereifrigem Verneinungsdrange weit von sich: wie konnten auch die älteren Pythagoreer, die ja noch so tief in den altüberlieferten mystisch-dunklen Anschauungen steckten, denen noch nicht die leuchtende Fackel eines Platon und Aristoteles den Sinn für wahrhafte philosophische Speculation erschlossen hatte, wie konnten diese unklaren Zahlenmystiker zur Frage nach dem Wesen und den Bedingungen unserer Erkenntnis vordringen!¹)

¹) Die meisten neueren Darstellungen documentieren ihren Standpunkt in dieser Frage in unzweideutigster Weise durch ein überlegenes Schweigen. Von den ernstesten Forschern gelangen die meisten, so auch Zeller, zu einem entschiedenen Nein. Nach der andern Seite geht zu weit Brandis, Gesch. d. Entw., I, 165.

Indem aber so mit geringschätzigem Achselzucken das Verdikt gesprochen wird, regt sich bei Andern naturgemäss die Opposition — das gegenteilige Extrem ist fertig, und die Pythagoreer erhalten ihre ausgebildete Erkenntnistheorie.¹⁾ Beide Auffassungen sind in ihrer Ausschliesslichkeit gleich irrig. Hören wir unseren Philolaus. Er gibt im Anschluss an seine Prinzipienlehre, zugleich als deren Begründung, das Folgende (b. Stob. Ecl. I, 2, 3):

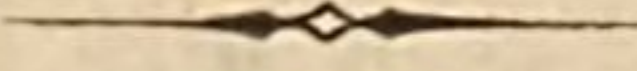
Θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὰν ἐσσίαν τῷ ἀριθμῷ κατὰν δύναμιν, αἷτις ἐντὶ ἐν τῇ δεκάδι . . . νομικὰ γὰρ ἃ φύσις ἃ τῷ ἀριθμῷ καὶ ἀγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῷ ἀπορουμένῳ παντὸς καὶ ἀγνοουμένῳ παντί οὐ γὰρ ἡς δῆλον οὐδενὶ οὐδὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὐτὰ οὔτε ἄλλω ποι' ἄλλο, εἰ μὴ ἡς ἀριθμὸς καὶ ἃ τούτῳ ἐσσία . νῦν δὲ οὗτος κατὰν ψυχὰν ἀρμόσδων αἰσθῆσι πάντα γνωσιὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰν γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται σωματῶν καὶ σχιζῶν τοὺς λόγους χωρὶς ἐκάστους τῶν πραγμάτων. „Gesetzgeberisch, führend und belehrend ist die Natur der Zahl.“ „Sie fügt alles unserer Empfindung an und macht alles erkennbar und mit einander verträglich.“ Denn sie „scheidet jegliche Verhältnisse der Dinge.“²⁾ Das ist gewiss nicht eine klar und völlig bewusst ausgesprochene Erkenntnistheorie, wohl aber die ersten Spuren und Ansätze zu einer solchen. Philolaus dürfte sich selbst kaum der Neuheit seiner speculativen Richtung bewusst gewesen sein, aber darum bleibt doch die Thatsache bestehen, dass er sie eingeschlagen. Oder beweisen die angeführten Worte nicht zur Genüge, dass er — ob mit Bewusstheit, soll nicht entschieden werden — seine Speculation auf die Art und den Grund unseres Erkennens gerichtet hat? Die Zahl, d. h. die zahlengemässe Proportionalität, die wir an allen Dingen beobachten, ermöglicht uns erst die Anschauung und Erkenntnis dieser Dinge. In diesem Sinne ist die „Natur der Zahl gesetzgebend, anleitend und belehrend“, in diesem Sinne „fügt die Zahl alles unserer Empfindung an“ und „scheidet sie alle Verhältnisse der Dinge einzeln von einander.“ Der erkenntnistheoretische Charakter dieser Sätze ist augenfällig, aber von unserem Philosophen, wie

¹⁾ Von einzelnen Neuerern abgesehen, glaubt schon Reinhold, Beitr. z. Erläut. d. pyth. Metaph., Jena 1827, S. 88, „dass sie die den Dingen einwohnenden Urgründe . . . zu reinen Produkten der schaffenden Vernunft erhoben.“

²⁾ Während hier nur von einem Erkennen der Dinge schlechthin, von seiner Möglichkeit die Rede ist, erhalten wir an anderer Stelle eine genauere Präcisierung dieser Gedankenrichtung dahin, dass die Zahl auch ein wahres Erkennen alles Seienden vermittele; vgl. Stob. Ecl. I, S. 8 ff. oben S. 14. Ebenso wird die Zehnzahl als *πίστις* unserer Erkenntnis gefeiert in den Theolog. Arithm. S. 61, oben S. 16.

bemerkt, kaum selbst in seiner Neuheit empfunden. Ihm bilden diese Erwägungen lediglich den Untergrund — und dann natürlich auch wieder die nachträgliche Motivierung — seiner Prinzipien- und Zahlenlehre; wir aber erkennen darin einen neuen, nicht zu unterschätzenden Fortschritt des zur Reflexion auf sich selbst vordringenden Menschengenies.¹⁾

¹⁾ Näheres im Anhang II. Einen ähnlichen Standpunkt, wie der soeben ausgeführte, vertritt Brandis, *Gesch. d. Entw. d. griech. Philos.*, I, 165 u. ö. Vgl. auch Sextus *adv. Math.* VII, 92. S. 388, H. Siebeck, *Gesch. der Psychologie* S. 123, kommt für unsere Philosophen zu dem Resultat, dass „der tiefere gemeinsame Grund des in der Erkenntnis bestehenden Verhältnisses von Subjekt und Objekt die Zahl ist, welche sich selbst in diesen beiden Momenten auseinander legt, um im Erkennen wieder mit sich zusammenzugehen.“



Dritter Abschnitt.

Die pythagoreische Ethik.

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Berührungspunkte der Ethik mit der engeren Philosophie.

Die altpythagoreische Philosophie im weitesten Sinne zerfällt in zwei deutlich unterscheidbare Gebiete: in ein fast durchweg streng wissenschaftlich aufgebautes und ein in sich ebenso harmonisch abgerundetes, aber seinem Grundzuge nach religiös-sittliches, im Einzelnen selbst mystisch-phantastisches System, in eine realere, solidere, nüchternere Philosophie des beobachtenden Verstandes und eine idealere, halb gefühlte, halb mystisch erträumte Philosophie des Herzens. Diese Thatsache haben unsere neueren Forscher mit seltener Einstimmigkeit bestätigt, aber sie haben grossenteils die Grenze zwischen diesen beiden speculativen Richtungen des Pythagoreismus zu scharf und schroff gezogen. Einzelne erkennen als pythagoreische „Philosophie“ nur die exakteren, wissenschaftlicheren Sätze metaphysischen und physischen Inhaltes an. Andere sehen wieder in dem gesamten Pythagoreismus lediglich eine religiös-ethische Gesellschaft, eine vorzüglich praktisch sich bethätigende Reformgemeinde, der es durchaus nicht so sehr um die Erforschung der Geheimnisse der Natur und alles Geschehens, als vielmehr um innere Reinigung und Heiligung des Herzens zu thun gewesen wäre.¹⁾ Ein einziger

¹⁾ Vgl. Zeller über den Ausgangspunkt und Charakter des pyth. Systems (ohne dass wir seinen Ausführungen übrigens durchweg beipflichten könnten).

unbefangener Blick auf die Gesamterrunggenschaften unserer Philosophen muss diese extremen Auffassungen in ihrer Ausschliesslichkeit als unhaltbar erweisen. Oder sollen wir annehmen, jeder einzelne Pythagoreer habe sich, d. h. sein gesamtes Seelenleben, auf wunderbare Weise in zwei reinlich von einander getrennte Hälften zu zerlegen verstanden, in einen philosophisch forschenden Oberstock und einen träumerisch-phantastischen Unterstock, so zwar, dass diesen nicht einmal durch einen schmalen Treppenpfad eine gegenseitige Communication ermöglicht gewesen wäre? Es ist klar, dass diese Auffassung weit über das erlaubte Ziel hinausschiesst. Gewiss ist darüber nicht zu streiten, dass die pythagoreische Moral- und Religionsphilosophie nicht geradezu aus ihrer strengeren Gedankenarbeit, der Philosophie im engeren Sinne, hervorgeflossen ist, und gewiss bildet gerade dieser Umstand ein charakteristisches Merkmal unserer Philosophenschule, das man kennen und berücksichtigen muss, um ihre ethisch-religiösen Errunggenschaften vollauf würdigen zu können: aber gehören denn Verstand und Gemüt nicht dem gleichen Menschen an; konnte der philosophische Verstand ganz ohne das menschliche Herz auskommen, konnte sich das mystisch verlangende Herz so ganz gegen Beeinflussung durch vernünftige Rücksichten absperren? — Beide seelischen Faktoren haben ihre schönsten Gaben gegen einander ausgetauscht: die Ethik und Religionsphilosophie liess sich gutwillig den allzu freien Flug der schwärmerischen Phantasie von ihrer besonneneren Schwester, der exakten Forschung, in mittlere Grenzen bannen, die Metaphysik und Physik entlieh dafür von dem zarten Schmelz des schwesterlichen Gewandes manches flimmernde Goldplättchen und manche kostbare Perle.¹⁾ Wir werden diese Verhältnisse im Folgenden bestätigt finden, und unser Augenmerk wird sich zunächst auf die religiös-ethischen Beeinflussungen der engeren Philosophie zu richten haben und sich dann zu einer Betrachtung der bewussten und klar formulierten ethischen Theorien wenden.

Man kann wohl sagen, dass die gesamte pythagoreische Metaphysik — und in gewissem Sinne auch die Physik — in ihren Hauptergebnissen mit

¹⁾ Freilich ist die Beeinflussung der engeren Philosophie durch die Ethik eine viel augenfälligere, als ihre Kehrseite. Über die Gründe dieser eigentümlichen Beobachtung s. den kurzen historischen Excurs des folg. Kapitels. Ritter, *Gesch. d. Philos.*, I, 191, 454, *Pythag. Philos.*, 205, 225 betont allzu sehr den spezifisch ethischen Charakter des pythag. Systems; dagegen Zeller Ia⁵ 467. Auch die Annahme Heyder's, *Ethica pythag. vind.*, pp. 7, 12 ff, die Ethik und die Physik seien gemeinsam auf die Harmonie als das höhere Prinzip zurückzuführen, erscheint mir übertrieben. Vgl. w. unten.

moralischen und selbst religiösen Grundideen wie mit feinen Fäden durchzogen ist, so zwar, dass man dabei weder Härten noch Unebenheiten, vielmehr nur eine wohlthuende Verklärung der unversehrt gebliebenen ernstesten Gedankenarbeit verspürt, wie etwa der milde Schein des Abendrots sich über das mühsame Werk der Menschenhände golden ergiesst und es mit einem magischen Schimmer umkleidet. Es ist die ernste und doch poetisch anmutende ethische Grundstimmung unserer Philosophen.¹⁾ Auch das ist pythagoreische Ethik, und wir stellen dies als gewissermaßen unbewusste Ethik den bewussten, ausgeprägt ethischen Formeln und Sätzen gegenüber. — Es muss hier bei kurzen Hinweisen sein Bewenden haben. Unleugbar ist der ethische Grundgedanke in der früh erfolgten Ausbildung der Prinzipienlehre, welche das Unbegrenzte mit dem Unvollkommenen und das Begrenzte mit dem Vollkommenen zusammenordnete. Arist. Eth. Nic. I, 4. 1096 b. 5; ibid. II, 5. 1106 b. 29: *τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἶκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου*. Als ethischen Faktor haben wir also hier den wie kein anderer echt nationalgriechischen Satz zu erkennen: Halte Mass in allen Stücken; *μηδὲν ἄγαν*. Das „Unbegrenzte“, Übermässige und Ziellose ist vom Übel, das wahrhaft Gute hält sich jederzeit in bestimmten Grenzen, ist ein Mittleres zwischen dem Zuwenig und dem Zuviel. — Ethisch beeinflusst ist auch die Aufstellung einer Tafel von Gegensätzen nach den Prinzipien von Gut und Böse. So mannigfach auch die Gegensätze in der Natur dem Einzelnen erscheinen mögen, ihr gemeinsames Mass ist ihre sittliche Wertung; es gibt für den ethischen Betrachter nur die Gegensätze Gut und Böse, ein Mittleres zwischen Beiden ist ausgeschlossen.²⁾

Zur streng wissenschaftlichen, logisch geforderten Konsequenz seiner metaphysischen Grundsätze zugleich und zur idealsten Äusserung seiner ethischen Grundstimmung gelangte der Pythagoreismus in der Lehre von der Harmonie. Sie hat als eines der Urprinzipien für die Einzeldinge dieselbe Bedeutung, wie der Begriff des *κόσμος* für die das Weltgebäude ausmachenden Himmelskörper. Die Harmonie ist der Zusammenhalt und Einklang der Gegensätze, die Grundbedingung aller Ordnung und Beständigkeit, das schönste Symbol der Eintracht, jenes unerlässlichen Faktors aller gedeihlichen Entwicklung. Das ist das ethische Samenkorn

¹⁾ Vergl. Karl Joël, a. a. O, S. 195: „So ist also der starke ethische Zug . . . tief innerlich begründet im pythagoreischen System.“

²⁾ S. oben S. 17; dazu Arist. Met. I, 5. 986 a 22; Met. XIV, 6. 1093 b 11; Eudemus b. Simpl. Phys. 431, 8; de coelo 173 a 11.

der herrlichsten Frucht pythagoreischer Speculation, der metaphysisch zur vollen Reife gedeihenden Lehre von der Harmonie.¹⁾

Auch die Kosmologie bietet uns ein Beispiel von ethischer Beeinflussung. Die des Öftern gelehrt Veränderlichkeit der Erdregion gegenüber der Beständigkeit des übrigen Weltraumes ist überhaupt nur als Ausfluss einer ethischen Stimmung verständlich. Einige Neuere haben gerade an diesem Satze Anstoss genommen²⁾, weil sie durchaus keine Spur von wissenschaftlicher Begründung desselben ausfindig machen konnten; wir wollen jedoch die Lehre unangetastet lassen und sie vielmehr im Sinne unserer Philosophen zu verstehen suchen.³⁾ Ist sie doch der Ausdruck des tief ernstesten, sittlichen Gedankens, dass all unser Thun und Leben, alles was uns umgibt, unbeständig und ungewiss sei und uns immerfort daran gemahnen müsse, unserer Unzulänglichkeit eingedenk zu bleiben und uns niemals in falschem Stolze zu überheben. So wird auch die ἀρετή angenommen, περὶ τὰ γινόμενα τῆς ἀταξίας (d. h. die Tugend, oder besser das Streben nach Tüchtigkeit findet sich nur in unserer Erdregion) und als ἀτελής, unvollkommen, bezeichnet⁴⁾: die wahre ἀρετή, das Ideal der Tugend, bleibt uns stets eine Aufgabe, ein erstrebenswertes Ziel, dem wir uns nur nähern, das wir aber niemals erreichen können

Vierundzwanzigstes Kapitel.

Historische Charakteristik der pythagoreischen Ethik.

Der von Pythagoras gestiftete ethische Bund zeigt einen wesentlich andern Charakter als der seither betrachtete wissenschaftliche Pythagoreismus. Es hat dies bekanntlich seinen Grund in der Geschichte und den Schicksalen unserer Philosophenschule selbst. Als der Weise von Samos zuerst öffentlich auftrat und für seine neuen Ideen zu werben begann, waren seine nächsten Absichten durchaus auf eine ethisch-soziale Reformierung der

¹⁾ Vgl. oben Kap. VII. S. oben Heyder, a. a. O.

²⁾ So schon Boeckh, vgl. oben S. 61.

³⁾ Vgl. auch oben S. 97.

⁴⁾ S. oben S. 59.

Menschennatur gerichtet. Pythagoras ist in demselben Sinne ein Prophet und Heiland seines engeren Schülerkreises zu nennen, wie es ein halbes Jahrtausend später Christus für die ganze damals bekannte Welt geworden ist. Nicht gelehrte Forschungen und peinliche Untersuchungen über das Wesen alles Seins und die Formen der Erscheinungswelt wollte er ursprünglich anregen, sondern die Menschheit — zunächst freilich in der auserwählten Schaar eines engeren Freundeskreises, der dann, analog den christlichen Aposteln, die befruchtende Sphäre der neuen Weltideen immer weiter ausdehnen sollte — aus ödem, stumpfem Egoismus und entnervender Schwelgerei zu ihrer gottähnlichen Würde wieder aufrichten und ihr die Wege zu einer reinen, gottgefälligen und der ganzen Menschheit erspriesslichen Lebensführung weisen. So ist Pythagoras in erster Linie der grosse und vielbewunderte religiös-sittliche Reformator des heidnischen Altertums, dessen hohe und ernste Ziele den späteren Geschlechtern ein leuchtendes Vorbild und ein nie versiegender Born köstlicher Menschheitsideale geblieben sind. Doch darüber später. Damals also, wo Pythagoras seine Anhänger in Grossgriechenland zu einem einheitlichen Freundesbunde zusammenschloss, beschränkte sich dessen Thätigkeit fast ausschliesslich auf die Einhaltung einer Unzahl von diätetischen und religiös-sittlichen Vorschriften, auf die Harmonisierung und Reinigung des Lebens. Als aber später diese „heilige Gesellschaft“ den Versuch unternahm, ihre mannigfachen Theorien in die Praxis, in's Leben umzusetzen, als der Pythagoreismus den schwanken Boden der Öffentlichkeit und der Politik betrat, da geriet der edle und stolze Bau in's Wanken; man betrachtete ihn allgemein mit scheelen Blicken und nahm endlich eine Gelegenheit wahr, um das verhasste Volk mit seinen asketischen Lehren gänzlich auszurotten. Nur Wenige entrannten dem furchtbaren Blutbade zu Kroton, und diese Wenigen stoben nach allen Richtungen auseinander — sie sollten den befruchtenden Samen bilden, der ein neues, kräftiges Aufblühen des Bundes inaugurierte. Der Pythagoreismus, dessen Ideale so tief im menschlichen Herzen wurzeln, gewann sich bald neue und zahlreiche Anhänger und erlebte noch mehrere Blüteepochen, bis ihn der menschliche Geist gewissermassen völlig absorbiert hatte und nach neuen Ideen dürstete. — Der in Grossgriechenland zersprengte pythagoreische Bund nahm aber alsbald einen wesentlich neuen Charakter an: den Charakter der Wissenschaftlichkeit. Jetzt, da die kraftvollen Denker aus der dumpfen Atmosphäre einer Zwangsorganisation in den göttlichen Äther freier Geistesarbeit entlassen sind, zieht es wie ein frischer, belebender Hauch durch die ernsten Trümmer des zerfallenen königlichen Palastes, es hebt und dehnt sich aus altem

Gemäuer, und hervor steigt ein Tempel, edler und erhabener als der versunken gewesen. Was dem Augenblick als das grauenvollste Schicksal und jähe Ende des pythagoreischen Bundes erscheinen mochte, es bewährte sich bald als die glücklichste Fügung und segensvollste Wendung. Welcher rege Austausch von Geistesschätzen mag sich damals entwickelt haben, als die wenigen Martyrer der neuen sittlichen Weltordnung nach dem Mutterlande zurückkehrten, als sie ihre zahllosen Arzneien und Salben für die Bedürfnisse und Gebrechen des menschlichen Herzens auf den Markt zu tragen begannen und sich dafür mit den köstlichen Perlen streng wissenschaftlicher Forschung entlohnem liessen! Die Neuheit der so gewonnenen Schätze musste bei unseren idealen, gross angelegten Philosophen von ungeheurer Wirkung sein und eine emsige Thätigkeit zu weiterem Nachgraben entfachen. Ganz naturgemäss trat aber hinter dieser neuen Lebensrichtung die alte, vorwiegend religiös-ethische, erheblich zurück, und gerade daraus erklärt sich uns denn auch zur Genüge die an sich auffallende Abgeschlossenheit der pythagoreischen Ethik gegenüber der engeren Philosophie. Es ist jedoch nur allzu natürlich, dass ihre ganze Geistesrichtung, deren höchstes, ja einziges Ziel ursprünglich die sittliche Hebung und Läuterung des Lebens gewesen, noch lange Zeit unter dem Einfluss der früheren Epochen verblieb und, wenn auch unbewusst, zu aller noch so nüchternen Kopfarbeit und exakten Forschung ein gleichsam auf einen ethischen Grundton gestimmtes Herz mitbrachte. Die Thatsache haben wir bereits betrachtet — mag dies noch zu ihrem genaueren Verständnis beitragen.

Wer die pythagoreische Ethik verstehen will, hat sich vor allem in jene frühesten Zeiten des Wirkens unserer Philosophenschule zurückzusetzen, er hat die möglichen Einwirkungen Früherer zu berücksichtigen, muss sich ganz besonders hier vor Übertreibungen und Ausschweifungen nach irgend einer Seite hin hüten und nicht mit Erwartungen kommen, die vielleicht durch die früher: Betrachtung der wissenschaftlichen Erfolge unserer Philosophen zu hoch gespannt sind. Denn es bleibt ja für den philosophischen Forscher ein integrierendes Moment einer gerechten Kritik, dass die Ethik der Pythagoreer ihrer engeren Philosophie zeitlich voranging und also, zumal sie, wie wir sahen, mit dem Auftreten der gelehrten Forschung in Stagnation geriet, wohl die philosophische Speculation anregen und beleben, aber in weit geringerem Grade durch diese letztere eine Erweiterung des eigenen Horizonts gewinnen konnte.

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Die Unsterblichkeit der Seele. Die Seelenwanderung.

„Die pythagoreische Ethik hat einen durchaus religiösen Charakter“ [Zeller]. Damit haben wir uns die Grenzen abgesteckt, in denen sich unsere Betrachtung bewegen soll. Nicht die zahllosen, mehr oder minder phantastischen, auf äusserlichen Formenkram hinauslaufenden Theorien und Vorschriften, die uns als „pythagoreisch“ überkommen, in Wahrheit aber dem schwärmerisch ausgearteten Zuge des griechischen Geistes ohne Unterschied zuzurechnen sind, sollen hier aufgezählt werden¹⁾, sondern nur auf die wichtigeren religiös-ethischen Bestimmungen unserer Philosophen sei mit der hier gebotenen Kürze hingewiesen, so weit sie erstens an sich einen wirklichen Fortschritt auf religiös-ethischem Gebiete bedeuten und ferner auch in den späteren ethischen Systemen befruchtend fortgewirkt haben. Das ist aber im Grossen und Ganzen alles, was die älteren Pythagoreer über die Seele, ihre eigene Bestimmung und ihr Verhältniss zum Leibe lehren.

Die meisten neueren Behandlungen der pythagoreischen Ethik und Symbolik²⁾ sind meines Erachtens in den gemeinsamen Fehler verfallen, die sehr zahlreichen Schwierigkeiten und mitunter selbst Widersprüche der Überlieferungen nicht in gebührender Masse zu berücksichtigen und in ihrem Bestreben nach einer möglichst einheitlichen und abgerundeten Darstellung den positiven Zeugnissen geradezu Gewalt anzuthun, anstatt sich lieber bei einer sachlich gerechten Wiedergabe derselben zu bescheiden und nötigenfalls selbst vor dem Geständnis einer direkten Unvereinbarkeit einzelner Berichte nicht zurückzuschrecken. Die pythagoreische „Ethik“, d. h. die Gesamtheit aller derjenigen Anschauungen, Lehrsätze und Lebensregeln, die sich auf die religiös-sittliche Seite des Menschen beziehen, ist keineswegs einheitlich darzustellen, da sie sich auch nicht einheitlich entwickelt hat. Die Aufgabe des Philosophiehistorikers kann es ja nicht sein, die uns überkommenen Zeugnisse über einen Philoso-

¹⁾ Vgl. C. Hoelk, *De acusmatis sive symbolis Pythag.*, Diss. Kiel 1894.

²⁾ Auszunehmen wäre besonders das vortreffliche Buch Erwin Rohde's, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg und Leipzig, 1894, II. Teil.

phen bzw. eine Philosophenschule unter allen Umständen — d. h. vielfach auf eine notwendig mehr oder minder gewaltsame Weise — zu einem geschlossenen, einheitlichen, völlig widerspruchsfreien System zu verarbeiten, sondern vor allem die vorliegenden positiven Berichte zu sammeln und, wenn möglich in geordneter Zusammenfassung, uneingeschränkt zum Worte kommen zu lassen. Die Betonung dieses methodischen Standpunktes erscheint aber gerade hier wichtig und unerlässlich, wenn es sich in dem Folgenden darum handeln wird, eine möglichst objective, für sich selbst zeugende Darstellung des Verhältnisses unserer Quellen zu einander und der sich daraus in natürlicher Weise ergebenden Anschauungen unserer Philosophen über das Wesen und Wirken der Seele, sowie ihres Verhältnisses zum Leibe, und was damit theoretisch weiterhin zusammenhängen mag, in einer von neueren Historikern, so besonders Zeller, abweichenden Weise aufzuzeigen.¹⁾

Der markanteste und bestbezeugte Lehrsatz der pythagoreischen Ethik ist der von der Unsterblichkeit der Seele. Die Idee der „Unsterblichkeit“ ist religiösen Ursprungs. Sie entstammt dem Dionysoskult und bedeutete eigentlich, dass die Seele des Menschen, ihrer göttlichen Natur entsprechend, das Vorrecht der Götter mitgeniesse, niemals zu altern und sich so eines zwar nicht anfangs- aber endlosen Daseins zu erfreuen.²⁾ Wiewohl uns nun nicht ein einziges, für sich genommen positives und unzweifelhaftes Zeugnis für die pythagoreische Unsterblichkeitslehre erhalten ist, erscheint doch gerade diese Theorie auf Grund einer Reihe von sich ergänzenden und in ihrer Gesamtheit vollauf

¹⁾ Die Natur des Gegenstandes bringt es mit sich, dass wir in den Darstellung der pythagoreischen religiös-ethischen Theorien und besonders in ihrer versuchten Verknüpfung untereinander zu vielfachen Wiederholungen nicht nur der Citate, sondern teilweise selbst der Interpretationen unsere Zuflucht nehmen müssen, um nur eine einigermaßen klare und einheitliche Darstellung zu ermöglichen. Denn die Grenzen zwischen einzelnen Lehrsätzen sind derart fließende, dass ihre genetische Abfolge nur schwer auszumitteln ist, und wir also das Hauptaugenmerk auf eine genauere Darstellung des Thatbestandes richten müssen.

²⁾ Für die Ursprünge des Unsterblichkeitsglaubens s. Rohde, a. a. O. S. 295–326. Darnach war es eine der ersten Formen der Unsterblichkeitslehre, dass die Seelen nach einer gewissen Zeit in's Leben zurückkehren würden (Rohde 320,). Damit hängt wohl auch die pyth. Vorstellung zusammen, dass in gewissen Perioden genau die gleichen Zustände, Personen und Handlungen sich wiederholten; vgl. Eudemus b. Simplicius Phys. 173 a. m.; Zeller Ia⁴ 411 und 422; Gomperz, Griechische Denker, I, 113.

beweiskräftigen indirekten Überlieferungen für den älteren Pythagoreismus und speziell für Philolaus hinlänglich gesichert.¹⁾ — Die Lehre, dass die Seele nach dem Tode des Körpers weiterhin ein körperloses Leben führe, bezeugt als philolaisch Claud. Mam., de statu an. II, 7: diligitur corpus ab anima, quia sine eo non potest uti sensibus; a quo postquam morte deducta est, agit in mundo incorporalem vitam.²⁾ Freilich ergibt sich hieraus noch nicht mit Gewissheit, dass diese körperlose Existenz der Seele nach dem Tode ihres Leibes auch von ewiger Dauer sein soll. Höchst wertvoll ist aber das Zeugnis des Jon von Chios, der dem Pythagoras ausdrücklich die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zuschreibt³⁾ mit dem bedeutungsvollen Zusatz: *εἴπερ Πυθαγόρας εὐνύως ὁ σοφὸς περὶ πάντων ἀνθρώπων γνώμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν.*⁴⁾ Dass das Leben im Jenseits nach der Vorstellung der Pythagoreer zugleich ein beglückendes, erstrebenswertes sei, deutet Herodot an⁵⁾ mit der Nachricht, Zalmoxis, der Sklave, dann Freigelassene des Pythagoras habe nach seiner Rückkehr in die Heimat seinen Landsleuten, den Geten, die Versicherung gegeben, „sie würden nicht sterben, sondern *ἡξουσὶ ἐς χρόνον τοῦτον, ὥστε ἀεὶ περιεόντες ἔξουσιν τὰ πάντα ἀγαθὰ.* Mag es sich mit dieser Anekdote verhalten wie ihr wolle, so viel dürfte daraus ersichtlich sein, dass man zur Zeit des Herodot einen pythagoreischen Unsterblichkeitsglauben, zudem in der angedeuteten Modificierung, gekannt haben muss.⁶⁾ Leider entziehen sich die Einzelheiten dieser Lehre zum grossen Teile unserer Kenntnis. Wir können nicht einmal mit Sicherheit angeben, wo der eigentliche Ursprung dieser für die Religionen fast unentbehrlichen und grundlegenden Theorie zu suchen ist; ob wir sie überhaupt als ein eigentümliches Produkt des griechischen Geistes oder als von den Ägyptern oder gar den Indern herübergenommen anzusehen haben. Nach dem gegen-

¹⁾ A. Döring, Wandlungen i. d. pyth. Lehre, Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. V., S. 524, bestreitet unmotivierter Weise die Zulässigkeit der Unsterblichkeitslehre für Philolaus; s. w. unten.

²⁾ Dazu *carm. aur.* V, 70 f.; Boeckh, Philolaus S. 177; vgl. unt. Kap. 26.

³⁾ b. Diog. L. I, 120.

⁴⁾ Vgl. E. Zeller, Die Erwähnungen des Pythagoras im V. und IV. Jahrh., Sitzungsber. d. preuss. Acad. d. Wissensch., 1889, Nr. 45.

⁵⁾ Herod. IV, 95.

⁶⁾ Vgl. Porph. V. Pyth. 19: . . . ἀθάνατον εἶναι φησὶ τὴν ψυχὴν [Πυθαγόρας]. Über die Ansicht Gladisch's (Noack's Jahrb. f. spec. Phil., 1847, 692 ff), erst Empedokles habe die Unsterblichkeit der Seele gelehrt, s. Zeller Ia⁴ 420, 5.

wärtigen Stande der Forschung wenigstens scheint es fast aussichtslos, jemals diese Frage mit Zuversicht entscheiden zu können¹⁾, und so müssen wir vorerst auf eine genauere Interpretation der vorstehend gegebenen Quellen verzichten.

Eine eigenartige Beleuchtung gewinnt die Unsterblichkeitstheorie in ihrem Zusammenhange mit der Lehre von der Seelenwanderung. Diese besagt uns, rein für sich betrachtet, nur das Eine, dass die menschliche Seele nach dem Tode ihres Leibes eine neue körperliche Verbindung eingehe, und dass sich so eine förmliche Wanderung der Seele durch die verschiedensten Leiber (Menschen- und Tierleiber) ergebe. Diese an sich noch sehr unklare, mystische Anschauung könnte wohl als eine Art Vorstufe zur Unsterblichkeitslehre aufgefasst werden, indem man von der ursprünglichen Vorstellung, dass die Seele nicht mit ihrem Körper untergehe, weiter gegangen sei zu der Annahme, dass die Seele überhaupt nicht untergehen werde und könne, dass die Seele ihrer Natur nach unsterblich sei. Wenigstens scheint die ursprünglichste Form des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele die gewesen zu sein, dass die Verstorbenen (d. h. vor allem wohl ihre Seelen) nach einer gewissen Zeit in's Leben zurückkehren würden.²⁾ Und doch ist dieser, an sich naheliegende Schluss irrig. Nicht die Seelenwanderungslehre ist die Vorstufe zur Unsterblichkeitstheorie, sondern umgekehrt: das ursprüngliche Bedürfnis des Unsterblichkeitsglaubens hat erst die mystische Vorstellung von einem stetig wiederholten Eingehen der Seele in neue körperliche Verbindungen gezeitigt. Es hat dies erst jüngst Rohde³⁾ in ansprechender Weise dargelegt. Nach Rohde ist für die Auffassung von der Entstehung der Seelenwanderungslehre ein Umstand entscheidend: die ursprüngliche und naiv volkstümliche Anschauung konnte sich noch nicht zu dem Begriff der reinen Geistigkeit erheben; war nun gleichwohl das Bedürfnis vorhanden, die Seele als ein höheres, über Vernichtung erhabenes Wesen zu denken, sie nicht mit dem Körper der Ver-

¹⁾ Die letzten Decennien haben diese Frage zu der prinzipiellen und umfassenderen Kontroverse nach dem Ursprung und der Beeinflussung der griechischen Philosophie seitens des Orients ausgeweitet: eine entschiedene Abhängigkeit der griechischen Philosophie von dem Orient befürworten von Neuerern besonders Röth, *Uns. abendl. Philosophie*, Baltzer und Laugel (a. d. w. unten anzuf. O.); auf der andern Seite erhebt sich die gewichtige Stimme Zeller's, dem die überwiegende Mehrzahl unserer Philosophiehistoriker beigetreten ist. Gomperz, *Griech. Denker*, I, S. 108 f., lässt diese Frage unentschieden.

²⁾ Vgl. E. Rohde, a. a. O. 320,5.

³⁾ Ebenda S. 425 ff.

nichtung anheimfallen zu lassen, so kam man fast von selbst zu der Vorstellung, dass die Seele, um die zeitliche Existenz ihres Körpers überdauern zu können, einer neuen körperlichen Verbindung bedürfe, und dass sie also eine ununterbrochene Wanderung durch eine Menge von Körpern unternehmen müsse, um sich in ihrer Eigenexistenz zu behaupten.¹⁾

Auffallender Weise sind von der zweifellos echt pythagoreischen, im ganzen Altertum bekannten und noch heute berühmten Seelenwanderungslehre äusserst dürftige direkte, d. h. aus jener ältesten Zeit stammende Nachrichten auf uns gekommen. Wirklich zuverlässig und klar bestimmt sind von den unzähligen auf die Seelenwanderungslehre bezüglichen Quellen nur zwei. Diogenes L. hat uns ein Epigramm des alten Xenophanes aufbehalten,²⁾ in dem dieser die Seelenwanderungslehre des Pythagoras mit folgenden Worten verspottet:

*Καί ποτέ μιν στυφελιζόμενον σκύλακος παριόντα
Φασὶν ἐποικτεῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
Παῦσαι, μηδὲ ῥάπιζ', ἐπειγὼ φίλον ἀνέρος ἐστὶ
Ψυχὴν, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης αἴτων.³⁾*

Pythagoras habe einst, als er dazu gekommen, wie ein Hund geschlagen wurde, dem Manne Einhalt geboten, da er an der Stimme des Tieres die Seele eines lieben Freundes wieder erkannt habe . . . Die zweite sichere Quelle ist Aristoteles⁴⁾: οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχὴ, περὶ δὲ τοῦ δεξιόμενου σώματος οὐδὲν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα. Diese Stelle [die doch wohl auf die Seelenwanderung und nicht etwa auf das erstmalige Eintreten der Seele in den Körper zu beziehen ist, da diese letztere Vorstellung mit der Angabe des Aristoteles von der Seele als der Harmonie ihres Körpers unvereinbar bliebe, worüber unten mehr] gibt also als „pythagoreischen Mythos“ die Ansicht, dass die Seele ganz zufällig von diesem oder jenem Körper Besitz ergreife, d. h. dass von einer Art „Wahlverwandtschaft“ zwischen Leib und Seele nicht die

¹⁾ Während wir in dieser Ableitung der Seelenwanderungslehre von einer eigentlichen Ethik recht wenig verspüren, erhalten wir an anderen Orten die wahrhaft sittliche Motivierung, dass die Seele ihrer eigenen Reinigung und Läuterung wegen an den Körper gefesselt sei; s. w.

²⁾ Diog. L. VIII, 36.

³⁾ Vgl. Zeller, Erwähnungen des Pythag., a. a. O.; ders., Pythagoras u. die Pythagorassage, in: Vorträge u. Abhdl., Leipzig 1865, S. 30—50.

⁴⁾ Arist. de an. I, 3 ext.

Rede sei. Das sind im Wesentlichen die direkten Belege für die Seelenwanderungslehre aus der Zeit unserer Philosophen selbst.¹⁾ Der gewissermaßen offizielle Terminus der Pythagoreer für den Übertritt der Seele aus einem Körper in den andern lautete *παλιγγενεσία*, „Wiedergeburt“, was Servius z. Aen. III, 68 gegenüber der vielfach geläufigen Bezeichnung *μετεμψύχωσις* ausdrücklich betont: non *μετεμψύχωσιν*, sed *παλιγγενεσίαν* esse dicit [scil. Pythagoras]. Entsprechend Platon Phaedon 70 C: *αἱ ψυχαὶ πάλιν γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων*. Von Pythagoras selbst berichtet die Sage, er habe die Erinnerung an sein früheres Dasein bewahrt gehabt.²⁾

Hier ergibt sich eine neue Problemstellung. Wenn unsere Seele vor dem Eintritt in unsern Leib bereits in körperlicher Verbindung gelebt hat, davor ebenso u. s. w., dann könnten wohl die Pythagoreer der Seele eine „ewige“ Dauer im Sinne der Anfangs- und Endlosigkeit zuerkannt haben. Diese Folgerung hat auch Rohde gezogen³⁾: „Wie sie (die Seele) von jeher war, so wird sie immer sein und leben.“ Doch scheint mir diese Annahme unhaltbar. Zwar berichtet Maximus Tyrius⁴⁾: *Πυθαγόρας πρῶτος ἐν τοῖς Ἑλλήσιν ἐτόλμησεν εἰπεῖν, ὅτι αὐτῷ τὸ μὲν σῶμα τεθνήσκει, ἡ δὲ ψυχὴ ἀναπιάσα οἰκήσεται ἀθανάτης καὶ ἀγήρωσ· καὶ γὰρ εἶναι αὐτὴν πρὶν ἢ κεῖν δεῦρο*; das heisst aber nicht unbedingt, wie Rohde will: „Das Leben der Seele ist nicht nur endlos, sondern auch anfangslos, die Seele ist unsterblich, weil sie ewig ist.“ Unsere Stelle sagt nichts von „ewiger“ Dauer, sondern nur, dass die Seele, wenn der Leib stirbt, diesen verlasse *ἀθανάτης καὶ ἀγήρωσ*, d. h. niemals sterbend und nie alternd, im offenbaren Gegensatze zu dem Tode des Leibes: die Seele wird nicht sterben und ist in diesem Sinne „ewig“. Aus der angefügten Bemerkung: „sie sei nämlich schon, bevor sie hierher komme“, ist aber durchaus nicht auf eine anfangslose Dauer zu schliessen, sondern nur, dass die Seele, oder besser des Pythagoras eigene Seele [denn dieser redet ja eigentlich von seiner gegenwärtigen Seele, und nicht von der Seele schlechthin] schon vor dem Eintritt in den Körper des Pythagoras gelebt habe; von einem ewigen Vorleben ist aber keine Rede. Einen direkten Beleg für die Rohde'sche Auffassung bietet also unsere Stelle nicht; wir könnten aber trotzdem dieser an sich natürlichen Interpretation beipflichten, wenn sie nicht andern, gewichtigen Momenten der Seelenlehre zuwiderliefe. Wenn wir hören, dass

¹⁾ Über eine angeblich direkte Quelle für die philolaische Seelenwanderungslehre (b. Clem. Strom. III) s. w. unten.

²⁾ Vgl. die ausführliche Besprechung bei Rohde, a. a. O. 454, 2.

³⁾ a. a. O. S. 458.

⁴⁾ Dial. 16, 1. 287 Reiske.

die Seele zur Strafe für frühere Vergehungen an den Leib gefesselt und in ihm begraben sei, wie in einem Sarge¹⁾, so ist die Frage nicht abzuweisen, wo denn diese „früheren Verschuldungen“ zu suchen seien. Die natürlichste Antwort lautet: ebenfalls in einer körperlichen Verbindung; denn die Seele als solche, rein für sich betrachtet, ist „göttlicher Natur“²⁾ und also über Verfehlungen ebenso wie über Körperlichkeit erhaben. Die körperliche Verbindung der Seele muss aber wohl einmal begonnen haben; oder hätten unsere Pythagoreer die Ewigkeit des Menschengeschlechts gelehrt? Jede Seele hat also eine erste körperliche Verbindung erfahren. Diese erste körperliche Verbindung aber kann ihr nicht, wie alle späteren, als „Strafe für Vergehungen“ auferlegt worden sein, da ja die Seele (angenommen sie habe schon zuvor in reiner Geistigkeit existiert) wie erwähnt als „göttlichen Ursprungs“ von Sündhaftigkeit unberührt sein musste. Es erhebt sich sofort eine neue, die Kernfrage dieser Deduction: aus welchem Anlass und zu welchem Zwecke ging die Seele ihre erste körperliche Verbindung ein? Die Antwort ist so selbstverständlich, dass die Frage darnach fast überflüssig erscheint: die [geistige] Seele musste den [materiellen] Körper besiedeln, damit dieses seltsame Wesen, der Mensch, entstehen konnte. War aber zum Bestande des menschlichen Körpers eine Seele erforderlich, war sie die einzige Bedingung, wie überhaupt der Körper ent- und bestehen konnte, so liegt wiederum der Gedanke sehr nahe, dass jede Seele einmal mit einem Körper und zum Zwecke der Belebung eines Körpers geschaffen worden sein muss.³⁾ Hören wir ferner, die Seele bilde die Harmonie

¹⁾ Bei Clem. Strom. III, 433 A. u. a. and. O., vgl. w. unten.

²⁾ Vgl. Rohde a. a. O. 295 ff.

³⁾ Eine genauere Deduction dieser speziell philolaischen Seelenschöpfungslehre folgt in diesem Kapitel weiter unten bei Besprechung der Stelle Clem. Strom. III. Brandis, Gesch. d. Entw. I, 185, vertritt die Auffassung, dass die Pythagoreer die Einzelseelen aus der Weltseele abgeleitet hätten, und beruft sich dafür auf Cic. de senect. 21: audiebam Pythagoram Pythagoreosque nunquam dubitasse, quin ex universa mente divina animos delibatos haberemus; Sext. Emp. adv. Mathem. IX, 127; Plut. plac. phil. IV, 7, 1. Es würde dies ja an sich dem phantastischen Zuge unserer Philosophen recht wohl entsprechen, wenn wir nur mit Sicherheit eine ausgesprochene Weltseelenlehre der Pythagoreer annehmen dürften; vgl. oben Kap. XX. Dass diese indirekten Zeugnisse für sich genommen nicht beweiskräftig sein können, bedarf kaum der Erwähnung. Dennoch erscheint mir nach der gesamten Seelentheorie die Annahme einer Seelenschöpfung unabweislich, wenn sich auch ihre Einzelheiten unserer Kenntnis entziehen; vgl. A. B. Krische, Forschungen I, 83; Fr. Harms, Die Philos. i. ihr. Gesch., I. Psychol., Berlin, 1878, S. 140; dagegen Zeller, Ia⁴21, 3.

ibres Körpers¹⁾, so folgt daraus, dass diese Seele zu diesem Körper gehört, für ihn prädestiniert war und niemals die Harmonie eines zweiten, von diesem verschiedenen Körpers bilden könnte²⁾. Nur derjenige Körper also, welcher gewissermassen das Glück hatte, eine Seele direkt aus den Händen der schöpferischen Gottheit zu empfangen, eine Seele also, welche sich nie zuvor in körperlicher Verbindung verfehlt hatte, nur ein solcher Körper empfing mit seiner Seele zugleich seine volle Harmonie [die Seele war als solche für ihn geschaffen und gewissermassen nur zur Prüfung und Kräftigung ihrer heiligen göttlichen Natur in eine körperliche Verbindung entsandt worden]. Die Notiz also, dass die Seele die Harmonie ihres Körpers bilde, kann sich nur auf die neugeschaffenen, zum erstenmal in eine körperliche Verbindung eintretenden Seelen beziehen, und nicht auf die Seelen schlechthin. Sie dient aber zugleich als Beleg für die oben gewonnene Ansicht, dass die Seelen nicht anfangslos sein können, sondern einmal, eben als Harmonie eines Körpers und zu dem bestimmten Zwecke seiner Besiedelung, geschaffen worden sein müssen. Rohde nimmt gegenüber dem scheinbaren Widerspruch zwischen den beiden Theorien: die Seele sei unsterblich und doch gleichzeitig die Harmonie ihres Körpers, „verschiedene Klassen der Anhänger des Pythagoras“ an³⁾, muss aber sofort die Unzulänglichkeit dieser Annahme zugeben⁴⁾, da er sich der Thatsache gegenübersieht, dass derselbe Philolaus diese beiden Theorien vertritt. In Wirklichkeit bestände ein Widerspruch aber nur zwischen der Seelenharmonie und der Annahme einer ewigen, d. h. auch anfangslosen Dauer der Seele, nicht jedoch in der Beschränkung auf die blosse Endlosigkeit ihrer Existenz; denn warum sollte nicht die Seele nach dem Tode ihres Körpers gleichsam als dessen ewiges verklärtes Abbild fortbestehen können?⁵⁾

¹⁾ Arist. de anim. I, 4 u. ö.; vgl. oben Kap. VII, S. 23, Kap. XX, XXII, unten Kap. XXVI.

²⁾ Diese Anschauung ist wenigstens nach dem Wortlaute der Überlieferung die gegebene; daraus folgt indess noch nicht, dass sie auch unsern Philosophen angehört haben müsse. Vielmehr scheint mir gerade in dieser Bestimmung, die Seele sei die Harmonie des Körpers, und in dem Verhältnis dieser Bestimmung zu andern Teilen der Seelenlehre, zumal zur Seelenwanderungslehre, noch vieles Unklare und Inkonsequente zu stecken, das sich wohl niemals zu einer einheitlichen, befriedigenden Gesamtvorstellung verschmelzen lässt. Vgl. hierzu bes. Gomperz, a. a. O. I, S. 101 ff.

³⁾ a. a. O. S. 463.

⁴⁾ ebd. S. 464.

⁵⁾ Wie es auch thatsächlich pythagoreische Anschauung war; vgl. Alex. Polyh. b. Diog. L. VIII, 31, wonach die Seele ἐκρίφθεισαν πλάσσεσθαι ἐν τῷ αἰερί

Zeller lässt den Philolaus auf Grund der schon öfter berührten Angabe des Clem. Strom. die Lehre von der Seelenwanderung „vortragen.“¹⁾ Doch wird sich diese Stelle bei näherer Betrachtung in etwas anderem Lichte zeigen. Die Worte des Clemens²⁾ lauten: *Ἀξίον δὲ καὶ Φιλολάου λέξεως μνημονεῦσαι · λέγει δὲ ὁ Πυθαγόρειος ὧδε. Μαρτυροῦνται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὥς διὰ τινὰς τιμωρίας ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνέστυκται καὶ καθ' ἅπερ ἐν σώματι τοῦτ' ἐθέσπεται . . .* „Es bezeugen aber auch die alten Gottesgelehrten und Seher³⁾, dass die Seele wegen gewisser Verschuldungen an den Körper gefesselt und in ihm begraben ist wie in einem Sarge.“ Prüfen wir diese wertvolle Angabe über die Seelenlehre des Philolaus hinsichtlich ihres Verhältnisses zu der allgemeineren pythagoreischen Seelentheorie und insbesondere zur Theorie der Seelenwanderung.⁴⁾

Beim Tode des Körpers scheidet die Seele aus demselben aus, um fernerhin — so lautet wenigstens ihre Bestimmung⁵⁾ — ein körperloses Leben zu führen. Hat sich die Seele aber in ihrer Verbindung mit dem Leibe versündigt⁶⁾, haften ihr noch Mängel von ihrer früheren körperlichen Verbindung her an, so geht sie in andere Körper über, menschliche wie tierische [das ganze Seelenleben bis zu ihrer endgültigen Befreiung aus körperlicher Knechtschaft ist nur eine Prüfung ihrer reinen göttlichen Natur, und nur wenn sich diese als standhaft und siegreich allen materiellen Anfechtungen gegenüber bewährt hat, kann die Seele

ὁμοίαν τῷ σώματι; Näheres im folg. Kapitel u. bei Beschr. der Dämonenlehre. Wenn die Seele nicht ursprünglich — u. zw. wie wir wissen, als „Harmonie“ ihres Körpers — geschaffen, sondern schon vor der Geburt des Körpers ewig bestehen würde, dann müssten die Seelen nicht nur göttlicher Natur, gottähnlich, sondern geradezu selbst Götter sein; dann aber ist ihre Verbindung mit dem Körper völlig unbegreiflich.

¹⁾ Zeller Ia⁵ 450.

²⁾ Clem. Strom. III, S. 433 A.

³⁾ Womit auf den orphischen Ursprung dieser Theorie hingedeutet wird; vgl. die ausdrückliche Beziehung bei Plat. Phaed. 62 B. Unbestimmter gehalten ist die Nachricht bei Plat. Gorg. 493 A, wo das gleiche Wortspiel von dem *σῶμα* als dem *σῆμα* der Seele einem *ἀνὴρ*, *ὥσως Σικελὸς τις ἢ Ἰταλικὸς* in den Mund gelegt wird; über dieses Wortspiel vgl. Rohde, a. a. O. S. 415.

⁴⁾ Zugleich diene diese Spezialuntersuchung zur allgemeinen Erläuterung der pythagoreischen Seelenlehre.

⁵⁾ Vgl. oben Claud. Mam. de statu an II, 7.

⁶⁾ Durch Unterwerfung unter die Begierden des Körpers; vgl. die pythag. Willenstheorie im Kap. 27.

sich aufschwingen zu absoluter Selbständigkeit, zu reiner Geistigkeit].¹⁾ Mit den Körpern aber, die von solchen schuldbeladenen Seelen besiedelt werden, können zwar nur Neugeborene [oder sollte der Mensch seine Seele wechseln gleich einem Kleidungsstück?], aber nicht alle Neugeborenen gemeint sein. Denn nehmen wir selbst eine sich stetig gleichbleibende Zahl von Menschen an²⁾, so müsste doch gleichsam der Vorrat an wanderungsbedürftigen Seelen sich als unzureichend herausstellen, da ja von den ihrer Körper entledigten Seelen in Abzug kommen erstens diejenigen Seelen, die zu ihrer eigentlichen Bestimmung, der endgültigen Körperlosigkeit, durchgedrungen sind³⁾, und zweitens sämtliche in Tierleiber verbannten Seelen. Diese Erwägung ist aber so naheliegend und einleuchtend, dass sie auch der ärgste Mystiker nicht überträumt haben könnte, wie viel weniger also unser Philolaus, dessen streng wissenschaftliche Forschung und ernste Gedankenarbeit unsere Bewunderung erregen muss! Wenn also unser Philolaus von der Seele schlechthin [deutlich *ἀ ψυχῇ*] sagt, sie sei „an den Körper gefesselt und in ihm begraben wie in einem Sarge“, so konnte er damit nicht an die Seelenwanderung denken; denn nicht die Seele, d. h. nicht alle Seelen sind zu weiteren Wanderungen durch Menschenleiber genötigt, vielmehr geht ein Theil von dem jedesmaligen Seelenvorrat zum körperlosen Leben über, ein anderer aber (und nicht unbeträchtlicher) fährt in Tierleiber. Daraus folgt, dass stets für einen Teil der Neugeborenen Seelen neu geschaffen werden müssen. Diese Seelen aber, die vordem noch niemals mit Körpern in Berührung gekommen sind, müssen schuldlos und rein sein, ohne Makel hervorgegangen aus der Hand ihres Schöpfers.⁴⁾ Diese letztere Vorstellung, so natürlich sie sich uns auch präsentieren mag, zugleich unserem

¹⁾ Die Anschauung, dass die menschlichen Seelen auch in Tierleiber übergehen können, liegt auch dem in der alten Mythologie häufig wiederkehrenden Glauben an die Verwandlung von Menschen in Tiere zugrunde (wobei aber nur der Körper, nicht zugleich die Seele getauscht wird); vgl. Rohde, a. a. O. S. 427, 3.

²⁾ In Wirklichkeit konnte aber selbst den primitivsten Philosophen die progressive Vermehrung des Menschengeschlechts kaum entgehen.

³⁾ Wenn dieser Teil auch sehr gering ist; vgl. *carm. aur.* 55 ff, p. 207 Nauck.

⁴⁾ Während wir also die Angabe, die Seele bilde die Harmonie ihres Körpers, nur auf die neugeschaffenen Seelen beziehen konnten (s. ob.), lässt sich diese letztere Theorie, die Seele sei aus Strafe an den Körper gefesselt, nur auf die Seelen mit Ausnahme der neugeschaffenen anwenden.

Philolaus zuzuerkennen, verbietet freilich der Wortlaut unserer Überlieferung. Philolaus sagt, die Seele, d. h. alle Seelen seien „aus Strafe“ an den Körper gefesselt; was soll aber unter dieser „Strafe“ zu verstehen sein, wenn nicht die Folge einer früheren Verschuldung (die doch ihrerseits, so sollte man annehmen, nur in körperlicher Verbindung erfolgen konnte)? Hier stehen wir vor einem unlösbaren Dilemma, wenn wir anders unserem Ethiker ein folgerichtiges Denken nicht absprechen wollen. Und doch können wir, um überhaupt zu einer greifbaren Vorstellung von der philolaischen Seelenlehre durchzudringen, nicht umhin, unsere Stelle als den mystisch-religiösen Ausdruck einer auch sonst und vorzüglich bei den Neuplatonikern sowie im ursprünglichen Christentum wiederkehrenden Theorie zu verstehen, wonach die Seele in der Knechtschaft des Körpers schmachtet und von diesem wie in Banden festgehalten wird, um nach siegreich geführtem Kampfe mit demselben fessellos und frei sich aufzuschwingen und zur Wiedervereinigung mit der Gottheit zu gelangen. Mit dieser Anschauung brauchte sich aber einerseits nicht notwendig die einer Wanderung der Seele zu verknüpfen, andererseits muss die Verschuldung der Seele nicht individuell, sondern kann auch in dem Sinne verstanden werden, dass die Sünden des oder der Einzelnen ohne Weiteres auf die Gesamtheit übertragen und dieser als Schuld und Busse zugerechnet wurden.¹⁾

Wenn wir nun auch die besprochene Angabe des Clem. Strom. nicht als ausdrücklichen Beleg für eine philolaische Seelenwanderungslehre — jedenfalls aber nicht in dem Zeller'schen Sinne, dass Philolaus die Seelenwanderung „vortrage“ — hinnehmen können, so soll diese Theorie damit gewiss nicht in ihrer wahrhaft pythagoreischen und auch philolaischen Geltung angezweifelt werden.

Wir bedürften kaum irgend welchen direkten Zeugnisses, um die eigenartige Seelenwanderungslehre als den wahren und echten Sprossen des pythagoreischen Geistes anzuerkennen. Mag die Vorstellung, dass die Seele der Menschen nach dem Tode ihres Körpers weiterhin in andere, selbst tierische Körper übergehen müsse, noch so mystisch-phantastisch

¹⁾ Ein gewisses Analogon bietet in diesem Betracht die christliche Lehre von der „Erbsünde.“ — Rohde, a. a. O., S. 419, charakterisiert diesen schwärmerisch-pessimistischen Zug unserer Ethiker in treffender Weise: „Die ganze Mannigfaltigkeit des Daseins, der Unschuld ihrer Folge von Ursache und Wirkung entkleidet, erscheint diesen Eiferern unter der einförmigen Vorstellung einer Verknüpfung von Schuld und Busse, Befleckung und Reinigung.“ Ähnlich schon Ritter, Pythag. Phil., S. 220.

begründet und zu den seltsamsten Schwärmereien ausgeartet sein — ein Merkmal bleibt ihr als innerlichstes Motiv anhaften: die Idee der Vergeltung. Dieser tief sittlich-religiöse Glaube an eine unabwendbare und gerechte Verteilung von Lohn und Strafe für Gute und Böse, an eine endliche Ausgleichung der infolge menschlicher Unzulänglichkeit unvermeidlichen irdischen Mängel ist ja das treibende Motiv, der gemeinsame Grundton nicht nur der pythagoreischen Ethik, sondern der gesamten Geistesrichtung unserer Philosophen. Ihr Bestreben, alle Schroffheiten und Unebenheiten der Natur und des menschlichen Lebens zu glätten, das All wie eine von Weisheit und Güte geleitete herrliche Offenbarung des göttlichen Urprinzips zu betrachten, führte sie zu der ewig bewundernswerten metaphysischen Schöpfung der Harmonie, liess sie die Vielfältigkeit alles Seienden als einen Kosmos, eine prächtig geordnete Einheit, als einen thätigen Organismus bewundern und brachte in der Lehre von der Seelenwanderung den sittlich befriedigenden, in allen Nöten des Daseins beruhigenden Gedanken einer schliesslichen Vergeltung von Gut und Böse zur Reife. So erscheint die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung lediglich als die ethische Ausdrucksform der allgemein nivelierenden, ausgleichenden und versöhnenden, kurz der harmonisierenden Geistesrichtung des älteren Pythagoreismus.¹⁾

Sechszwanzigstes Kapitel.

Leib und Seele. Verbot des Selbstmordes.

Von hoher sittlicher Bedeutung sind auch die pythagoreischen Anschauungen von dem Verhältnis des Leibes und der Seele, die nicht direkt mit der Theorie der Seelenwanderung zusammenhängen²⁾. Um aus der Fülle und Mannigfaltigkeit der Überlieferungen, die von dem pythagoreischen Seelenglauben berichten, sogleich den, wie mir scheint, festen

¹⁾ Üb. d. Lehre von der Seelenwanderung vgl. auch Gomperz, a. a. O., S. 102 ff.

²⁾ Auch hier wird eine mehrfache Wiederholung schon vorgetragener Theorien unerlässlich sein, um eine Gesamtvorstellung von der Seelenlehre unserer Philosophen zu gewinnen. Dabei soll die seither geübte Zurückhaltung in der Heranziehung der zahlreichen Quellenschriften zum Besten einer einheitlichen Darstellung auch in dieser Erörterung befolgt werden.

gemeinsamen Kern herauszuschälen, um den sich, wenn nicht alles Übrige, so doch sehr vieles wiederum in natürlicher Weise gruppieren lässt, erinnern wir uns an den Lehrsatz, dass die Seele die Harmonie des Körpers sei. Unsere Zeugnisse für diesen Satz sind verhältnismässig zahlreich, was doch auch wohl für seine besondere Bedeutung sprechen dürfte. Arist. de an. I, 4: *καὶ ἄλλη δὲ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς . . . ἁρμονίαν γὰρ τινα αὐτὴν λέγουσιν · καὶ γὰρ ἁρμονίαν κραῖσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντιῶν εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντιῶν*; Arist. Polit. VIII, 5: *διὸ πολλοὶ φασὶ τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχὴν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν*; dazu Plat. Phaed. 85 E. ff; Macrob. Somn. Scip. I, 14: *Plato dixit animam essentiam se moventem, Xenocrates numerum se moventem, Pythagoras et Philolaus harmoniam*. Aus diesen Zeugnissen geht mit Sicherheit hervor, dass die Pythagoreer die Seele als die Harmonie des Körpers definierten¹⁾; wie haben wir dies näher zu verstehen? Der menschliche und der tierische Körper (denn um beide handelt es sich hier eigentlich) besteht wie alles Seiende aus den Gegensätzen des Begrenzenden und des Unbegrenzten. Er braucht also zu seiner Existenz die die Gegensätze versöhnende Harmonie; darin unterscheidet er sich nicht von irgend einem andern Naturprodukt. Worin besteht aber nun der durchgreifende Unterschied des menschlichen und tierischen Organismus von allen übrigen Wesen? Fraglos in seiner Belebtheit, in seiner Seele. Diese Seele nun ist wesentlich die Wirkung der Harmonie oder vielmehr die Harmonie selbst. Das soll heissen: die den menschlichen so gut wie irgend einen andern Körper in seiner Existenz erhaltende Harmonie äussert sich gerade bei dem den menschlichen Körper darstellenden Gebilde als eine lebendig wirkende, vernünftige Seele, als der Geist im Gegensatz zur Materie.²⁾ Die Wirkung der Harmonie in der „menschlicher Körper“ genannten Mischung des Unbegrenzten und des Begrenzenden ist das, was wir „Seele“, oder Äusserungen der Seele nennen, es ist mit einem Worte die geistige Natur des Menschen [und, so dürfen wir hinzufügen, der ganzen Schöpfung]. In der Bestimmung der Seele als der Harmonie ihres Körpers erkennen wir also eine ihrer eigentlichen Bedeutung nach ethische, aber zweifellos

¹⁾ Eine weitere Angabe, die Seele sei eine Zahl (Stob. Ecl. I, 682), geht nur auf „einige Pythagoreer“.

²⁾ Rohde, a. a. O. S. 325 f, deduciert die Gegensätzlichkeit des Leibes und der Seele; H. Siebeck, Gesch. d. Psych., I, S. 70 äussert sich darüber also: „Wie die Harmonie der Welt aus den zwei entgegengesetzten Prinzipien des Unbegrenzten und des Begrenzenden, so gestaltet sich das menschliche Wesen aus dem Gegensatze von Seele und Körper.“ Vgl. aber unsere Ausführung.

aus dem innersten Wesen der Metaphysik hervorgeflossene Theorie.¹⁾ Dass die Vorstellung von der Seele als der Harmonie ihres Körpers sich zwar mit der Ewigkeit, d. h. der blossen Endlosigkeit des Seelenlebens, aber nicht in gleicher Weise mit der Lehre von der Seelenwanderung vereinbaren lässt, haben wir bereits oben gesehen. Während nämlich die Seele nach ihrem endgültigen Austritt aus der körperlichen Verbindung wohl als ein Abbild ihres Körpers²⁾ selbständig und frei weiter existieren kann, ist die Nachricht, dass die Seele nach dem Austritt aus ihrem ersten Körper noch weitere körperliche Verbindungen eingehe, mit unserer eben besprochenen Theorie von der Seele als der Harmonie ihres Körpers schwer vereinbar. Nach dieser Theorie ist die Vorstellung unabweisbar, dass ursprünglich jede einzelne Seele für einen bestimmten Körper eben als dessen Harmonie, geschaffen wurde. Wie kann nun diese gleiche Seele späterhin auch die Harmonie eines zweiten, eines dritten u. s. w. Körpers und sogar eines Tierkörpers bilden, die doch sämtlich von dem ersten Körper verschieden sein müssen? Die beiden Theorien von der Seelenwanderung und der Seele als der Harmonie ihres Körpers widerstreiten sich also offensichtlich. Nichtsdestoweniger haben wir beide für gut pythagoreisch zu halten und uns vor dem Versuche zu hüten, dieselben gewaltsam unter einen Gesichtspunkt zu bringen, ein Unterfangen, das uns umso weniger gelingen dürfte, als es unseren unklaren Mystikern selbst wohl überhaupt fremd geblieben ist.

Wohl im Zusammenhange mit der Lehre von der Seelenwanderung steht das pythagoreische Verbot des Selbstmordes. Es wird dies mit ziemlicher Gewissheit dem Philolaus zugeschrieben bei Plat. Phaed. 61 E: *ἤρξειτο οὖν αὐτὸν ὁ Κέβης · πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες, τὸ μὴ θεμιτὸν εἶναι ἑαυτὸν βιάζεσθαι; ἐθέλειν δ' ἂν τῷ ἀποθνήσκοντι τὸν φιλόσοφον ἔπεσθαι; τί δὲ, ὦ Κέβης, οὐκ ἀκηκόατε σὺ τε καὶ Σιμμίας περὶ τῶν τοιούτων Φιλολάῳ συγγεγονότες;* Wenn nun auch Kebes erklärt: *οὐδὲν γε σαφὲς, ὦ Σώκρατες,* und Sokrates seinerseits ergänzt: *ἀλλὰ μὲν καὶ ἐγὼ ἐξ ἀκοῆς περὶ αὐτῶν λέγω,* gewinnt dieses Zeugnis Platon's doch insofern an Bedeutung, als ihm eine genauere (philolaische) Begründung angeschlossen wird: *ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις*

¹⁾ Hier dürften wir also einen der wenigen Fälle erkennen, wo die Ethik sich wesentlich von der Metaphysik beeinflussen liess. Gewiss aber haben wir darin mehr als „einfach ein Stück pythagoreischen Aberglaubens“ zu erblicken, wie Zeller Ia⁴ 421, gestützt auf einen von Aristoteles, de anima I, 5 erwähnten *λόγος ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπει,* annimmt.

²⁾ *ὁμοία τῷ σώματι;* vgl. die oben cit. Stelle des Alex. Polyh., dazu Jambl. V. Pyth. 139; Rohde a. a. O. 458, 3.

λεγόμενος λόγος, ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν . . . „Wir befinden uns in einem Gefängnisse, und unerlaubt ist es, daraus zu entfliehen.“ . . . θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελομένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι: „Wir seien ferner Schützlinge und ein Besitztum der Götter“ [und also nicht ermächtigt, über uns selbst zu verfügen].¹⁾ In ähnlichem Sinne wird das Verbot des Selbstmordes gepredigt von dem Pythagoreer Euxitheos b. Athen. IV. S. 157 C: *Εὐξίθεος . . . ἔλεγεν ἐνδεδέσθαι τῷ σώματι καὶ τῷ δεῦρο βίῳ τὰς ἀπάντων ψυχὰς τιμωρίας χάριν²⁾ . . . πάντας . . . φοβεῖσθαι τοῦ ζῆν ἐκόντως ἐκβῆναι, μόνον τε τὸν ἐν τῷ γήρα θάνατον ἀσπασίως προσέσθαι, πεπεισμένους τὴν ἀπόλυσιν τῆς ψυχῆς μετὰ τῆς τῶν κυρίων γίγνεσθαι γνώμης . . . διεῖπασθαι τὸν θεὸν ὡς εἰ μὴ μενοῦσιν ἐπὶ τούτοις, ἕως ἂν ἐκὼν αὐτοὺς λύσῃ, πλέοσι καὶ μεῖζοσιν ἐμπεσοῦνται τότε λύμασι.* Wir sind nicht die Herren unser selbst, sondern stehen in Gottes Hut, der alles zum Besten lenkt; ihm sollen wir vertrauen und willig folgen, wenn er uns aus diesem Leben abrufen; verboten jedoch ist jeglicher Eingriff in die göttliche Machtsphäre, ein freiwilliger Austritt aus diesem Leben wäre ein Frevel an dem heiligen Rechte der Gottheit. Wer aber Hand an sich selber legt, wird nimmermehr dem Übel entrinnen, vielmehr im Jenseits in umso grösseres Leid versenkt werden.³⁾

Inwiefern könnte aber das Verbot des Selbstmordes, wie oben angedeutet, mit der Lehre von der Seelenwanderung zusammenhängen? Diese besagt, dass die Seele zum Zweck der Busse früherer Verschuldungen, d. h. zu ihrer eigenen Reinigung, an den Körper gebunden ist; sollte es dann nicht vielmehr das Bestreben der Seele sein, aus diesem ihrem Gefängnisse zu entfliehen und also die verhassten Fesseln des Körpers freiwillig zu lösen? Dies ist zweifellos eine natürliche, sich von selbst aufdrängende Folgerung aus der Seelenwanderungslehre. Unsere Pythagoreer begehen nun aber mit ihrem Verbot des Selbstmordes nicht etwa eine Inkonsequenz, indem sie diesem natürlichen Streben der Seele aus den Banden des Körpers Einhalt gebieten, sondern sie retten im Gegenteil gerade damit die sittlich-religiöse Bedeutung der Theorie von der Seelenwanderung und verschärfen diese selbst in der Richtung ihrer

¹⁾ Zu vgl. Plat. Krat. 400 B; Olympiod. z. Phaed. S. 130 Wytttenbach.

²⁾ Interessant ist ein Vergleich dieser Worte mit den oben angef. des Philolaus b. Clem. Strom.; hier ist aber ebenso wenig von der Seelenwanderung die Rede wie bei Clemens.

³⁾ Dazu Jamblich. V. Pyth. 85. Vgl. auch Karl Köstlin, Gesch. d. Ethik, I. Bd., Tübingen 1887, S. 167.

ursprünglichen Tendenz. Die Seele, welche zur Strafe für ihre Schuld an den Leib gebannt ist, darf diesen nicht freiwillig verlassen, bis sie ihre Vergehungen völlig gebüsst und damit die Gottheit versöhnt hat. Und gerade weil die ebenso düstere wie tief sittliche Lehre von der Wanderung der Seelen das Begehren anregen konnte, dem qualvollen Zustande der Gefangenschaft der Seele ein Ende zu bereiten, wurde ein ausdrückliches Verbot erlassen, in das gerechte Walten der göttlichen Vorsehung willkürlich einzugreifen und sich so der verdienten Bestrafung zu entziehen. Der streng abwägende gerechte Sinn unserer Ethiker gab also der Lehre von der Seelenwanderung eine notwendige und ebenso wie diese tief sittlich begründete Ergänzung in der strengen Satzung, geduldig auszuharren und den Leidensbecher des Lebens bis zur Neige zu leeren, um so in stiller Ergebung den gerechten Urteilsspruch der Gottheit zu erfüllen und dereinst nach völliger Reinigung und Läuterung von allen irdischen Mängeln sich zu dem ewigen Genusse der reinen Geistigkeit aufzuschwingen.

Siebenundzwanzigstes Kapitel.

Willenstheorie. Der ethische Gottesbegriff. Dämonenlehre.

Für den ersten Blick befremdlich und scheinbar nicht von dem idealen Standpunkt einer reinen Ethik motiviert ist die pythagoreische Willens-
theorie. Während die modernen Ethiker fast ausnahmslos ihr ganzes System auf einer nachdrücklichen Bejahung der Willensfreiheit aufbauen und diese mit Recht als den festesten Untergrund alles sittlichen Strebens betrachten, bestimmt Philolaus das Verhältnis des Willens zum Handeln dahin, dass „gewisse Einflüsse stärker seien als unser Wille“, d. h. dass der menschliche Wille nicht unbedingt frei genannt werden könne¹⁾: Arist. Eud. Eth. II, 8 . . . ἀλλ' ὥσπερ Φιλόλαος ἔφη, εἶναι τινὰς λόγους κρείττους ἡμῶν. Wozu aber, so fragen wir uns unwillkürlich, bestimmte religiös-sittliche Vorschriften geben, wozu eine durchgreifende innere Reinigung und Heiligung fordern, wenn doch unser Wille unfrei,

¹⁾ Vgl. Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, Berlin 1882, 1. Buch S. 162 ff., 251 ff. Üb. d. Selbstmord vgl. 2. Buch S. 440—448.

unser Thun und Lassen der eigenen Initiative entzogen ist; wozu aber ferner Lohn und Strafe festsetzen für Gute und Böse, ja überhaupt zwischen Gut und Böse unterscheiden, wenn doch unsere Handlungen nicht mehr uns selbst zugerechnet werden können, wenn sie aus „Bestimmungsgründen, die mächtiger sind als wir,“ hervorfliessen? Das wäre etwa das Raisonnement eines modernen Ethikers; für den Standpunkt der pythagoreischen Ethik aber trifft dies nicht zu. Hier kann von solchen Reflexionen kaum die Rede sein, denn nicht ruhige, vernünftige Erwägung, nicht der besonnen urteilende Verstand, sondern phantastische, düstere und selbst pessimistische Stimmungen, das die Nöten des menschlichen Daseins bitter empfindende Gemüt ist unseren Pythagoreern in fast allen diesen Fragen letzte und einzige Instanz. Entfernten sie sich doch auch in ihrer Seelenwanderungslehre, dieser ebenso düstern wie tiefsittlichen Vergeltungstheorie, von dem Standpunkte vernünftiger Reflexion und Motivierung; durchbrachen sie doch hier den fundamentalsten Lehrsatz von der Seele als der Harmonie des Körpers, nur um ihrem mehr auf die Schattenseiten des irdischen Daseins gerichteten ethischen Drange zu fröhnen. Und doch brauchen wir die philolaische Willenstheorie nicht unbedingt als den düstern, pessimistischen Ausdruck einer deterministischen und fatalistischen Weltanschauung aufzufassen, vielmehr sind wir durch einen günstigen Zufall der Überlieferung in der Lage, den wahrhaft ethischen Wert auch dieses Satzes zu erkennen. In dem Gorgias Platon's¹⁾ nämlich erfahren wir als Lehre eines „wahrscheinlich sicilischen oder italischen Weisen“²⁾, was mit den *λόγοι κρείττορες ἡμῶν* gemeint ist. In offenbar tadelndem Sinne wird hier der von den *λόγοι* beherrschte Teil der Seele als *τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικόν*, als der „leicht bestimmbare und umstimmbare“ gekennzeichnet; als die *λόγοι* aber, diese Bestimmungsgründe unseres Handelns, die mächtiger seien als wir, erscheinen hier als die *ἐπιθυμίαι*, die Leidenschaften des Unvernünftigen.³⁾

Der enge Zusammenhang dieser Theorie mit der Vorstellung von der Seelenwanderung ist unverkennbar. Wenn es hier heisst, die Seele sei „aus Strafe“ an den Leib gefesselt und bleibe in der körperlichen

¹⁾ Plat. Gorg. 493 A.

²⁾ Worunter wir zum Mindesten einen Pythagoreer, wenn nicht den Philolaus vermuten dürfen.

³⁾ Zu der angef. Stelle Plat. Gorg. 493 A vgl. Brandis, Griech.-röm. Phil., I, 496 ff, der im Anschluss an Boeckh, Philolaus S. 183 ff, die sittliche Bedeutung dieser pyth. Anschauung hervorhebt. Zeller Ia⁴ 418, 5 will diese Theorie nicht direkt auf Philolaus beziehen.

Haft, bis sie vollständig geläutert, rein geistig geworden sei, so haben wir als die Verschuldungen, um derentwillen die Seele zu leiden hat, eben diese Leidenschaften, d. h. die Herrschaft des Sinnlichen über das Geistige, der niedrigen leiblichen Begierden über die göttliche Natur der Seele zu erkennen, und die Seele wird nicht eher aus der Haft des Körpers entlassen, bis sie die volle Herrschaft über die Begierden des Leibes errungen, d. h. bis der Wille des Menschen vollständig frei und zu wahrem sittlichen Handeln befähigt geworden ist. Darin scheint mir der enge tiefsittliche Zusammenhang der beiden Theorien der Seelenwanderung und des Verhältnisses von Wille und Handeln, sowie insbesondere die wahrhaft ideal-ethische Bedeutung auch dieser letzteren Lehre zu beruhen.

* * *

Durch alle die seither betrachteten ethischen Theorien geht ein einheitlicher, bestimmender Zug: die Vorstellung von einer gerechten und unerbittlich sühnenden Gottheit. Wie die pythagoreische Prinzipienlehre folgerichtig in den Begriff des Urprinzips, der Ureinheit und schliesslich der (metaphysischen) Gottheit ausmündet, wie hier der Gottesbegriff die letzte logisch geforderte Konsequenz bildet, so ist in der pythagoreischen Ethik und Religionsphilosophie der Glaube an ein höheres, die menschlichen Schicksale mit gerechter Hand lenkendes Wesen der Ausgangspunkt aller sittlichen Theorien und Vorschriften¹⁾. Die Seele ist unsterblich auf Grund ihres göttlichen Ursprungs, ihrer gottähnlichen Wesenheit. Die göttliche Gerechtigkeit verlangt unnachsichtlich Sühne aller Verschuldungen und eine endgültige Läuterung der Seele — so erwuchs die düstere und starre, doch tiefsittliche Theorie der Seelenwanderung. Die Gottheit ist es auch, die den freiwilligen Austritt aus diesem, der Seelenläuterung dienenden Leben verbietet und die eine unbedingte Ergebung in ihre weisen und wohlthätigen Fügungen verlangt: so war das Verbot des Selbstmordes von der Gottheit selbst erlassen, und unsere Ethiker nur die Kündler des göttlichen Willens. Nach göttlichem Ratschlusse ferner ist die Seele des Menschen von niederen Begierden umlauert und in der freien Bethätigung ihres Willens gehemmt; aber dieser Zustand soll nicht die Endbestimmung des Menschen und

¹⁾ Vgl. Leop. Schmidt, a. a. O. 2. Buch, I. Cap.

seiner Seele sein, vielmehr hat diese mit der ganzen Kraft ihrer sittlichen Natur die Fesseln der Leiblichkeit zu durchbrechen, die Begierden des Körpers zu bezwingen, den Willen zu absoluter Lauterkeit und Freiheit zu stählen.

Die oberste religiöse und sittliche Norm für das Verhalten des Einzelnen blieb das Gebot, „dem Gotte zu folgen“ [*θεῷ ἑπεσθαί*]¹⁾. In dieser knappen Formel laufen ja letzten Endes alle die betrachteten sittlichen Theorien und Vorschriften zusammen, insbesondere aber ist sie der prägnanteste Ausdruck der tief religiösen, von stiller Ergebung in die weisen und gerechten Fügungen der Gottheit getragenen Geistesanlage unserer Philosophen.

* *

Mit der religiösen Gottestheorie und der daraus resultierenden Bestimmung der göttlichen Natur der Seele hängt auch die pythagoreische Dämonenlehre zusammen. So lange die Seele in den Banden des Körpers schmachtet und von sinnlichen Begierden beherrscht ist, führt sie ein elendes, ihrer eigentlichen Bestimmung unwürdiges Dasein; hat sie aber nach siegreich geführtem Kampfe mit der Leiblichkeit, der Materie, ihre göttliche Natur behauptet und gefestigt, ist sie aus dem Grabe des Fleisches auferstanden zu freier, reiner Geistigkeit, dann wird ihr der schönste Lohn zuteil, den die Gottheit vergeben kann: selbst wird die Seele teilhaftig an dem göttlichen Wesen, frei steigt sie empor in die Lüfte als ein Halbgott, ein Dämon.²⁾ Näheres über das Wesen dieser Dämonen, d. h. der ihrer Körperhaft endgültig entronnenen Seelen, erfahren wir durch Alex. Polyh. b. Diog. L. VIII. 32: *εἶναι δὲ πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων. καὶ ταύτας δαίμονας τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι · καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τοὺς τ' ὀνείρους καὶ τὰ σημεῖα νόσου τε καὶ ὑγείας, καὶ οὐ μόνον ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ προβάτοις καὶ τοῖς ἄλλοις κτήνεσιν · εἰς τε τούτους γίνεσθαι τοὺς τε καθαρμούς καὶ ἀποτροπιασμούς, μαντικὴν τε πᾶσαν καὶ κληῖδονας καὶ τὰ ὅμοια . . .* Die ganze Luft sei mit Seelen angefüllt³⁾. Diese hiessen

¹⁾ Vgl. Jambl. V. Pyth. 137; Pythagoras b. Stob. Ecl. II, 49; Zeller Ia⁵ 456 ff.

²⁾ Dahin ist die schon öfter citierte, an sich unklare Angabe des Aristoteles (de an. I, 2.) zu verstehen, wonach die Seelen „Sonnenstäubchen oder was diese bewege“ genannt worden seien.

³⁾ Über die alte mystische Anschauung der unterirdischen Wohnsitze der Seelen vgl. Zeller Ia⁴ 421, 5; Rohde a. a. O. S. 423 ff.

Dämonen oder Heroen, und von ihnen würden den Menschen die Träume und die Anzeichen von Krankheit und Gesundheit zugesendet . . . Auf sie beziehen sich auch die Reinigungen und Sühnopfer, die gesamte Seherkunst, die Anrufungen u. dgl. Dass die „Dämonen“ die Gabe der Offenbarung besitzen, bezeugt auch Aristoxenus b. Stob. Ecl. I, 206: *περὶ δὲ τύχης τὰδ' ἔφασαν· εἶναι μέντοι καὶ δαιμόνιον μέρος αὐτῆς, γίνεσθαι γὰρ ἐπίπνοιάν τινα παρὰ τοῦ δαιμονίου τῶν ἀνθρώπων ἐνίοις ἐπὶ τὸ βέλτιον ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον.*

Ein Gesamtüberblick über die pythagoreische Seelenlehre¹⁾ lässt uns hauptsächlich zwei Merkmale als wesentlich charakteristisch erkennen, ein negatives und ein positives. Die Seelentheorie ist erstlich, wenn auch unverkennbar von der engeren Philosophie beeinflusst²⁾, dennoch in ihren Erweiterungen nicht nur unwissenschaftlich und schwärmerisch-mystisch, sondern geradezu in sich selbst inkonsequent und unlogisch³⁾; sie lässt aber zweitens auch ein eigenes scharfes Gepräge erkennen in ihrer durchgängigen Verknüpfung und Abhängigkeit von der Vorstellung einer weltbeherrschenden und -lenkenden Gottheit⁴⁾. Ergebung in den Willen Gottes, blindes Vertrauen auf seine Führung, verbunden freilich mit energischer Selbstarbeit und Entsagung von allen niederen Gelüsten des Körpers, das ist der Kerninhalt der pythagoreischen Seelenlehre und der gesamten pythagoreischen Ethik.

¹⁾ Vgl. ausser den angef. Schriften: F. Dümmler, *Akademika*, Giessen, 1889, S. 102; O. v. Volkmar, *Lehrbuch d. Psychologie*, I. Bd. Cöthen 1875, S. 53 ff. (über die histor. Entwickl. des Seelenbegriffs, bes. S. 57.); Fr. Harms, *Die Philosophie in ihrer Geschichte*, I. Psychologie, Berlin 1878, S. 140 ff.; Th. Gomperz, *Griech. Denker*, I. Bd. Lpzg. 1896, S. 101 ff.; Preller, *Philolaus*, *Encycl. v. Ersch und Gruber*, III. Sect. 23. Teil, S. 373 f.

²⁾ So ganz besonders in ihrem Lehrsatz, die Seele sei die Harmonie ihres Körpers.

³⁾ Vgl. die obigen Hinweise, bes. das Verhältnis der Seelenharmonie zur Seelenwanderung, dieser markantesten und grundlegenden Seelentheorien.

⁴⁾ Die pyth. Seelenlehre stellt doch wohl etwas mehr dar, als die „Phantasmen alter volkstümlicher Psychologie“, wie Rohde, a. a. O. S. 460, meint.

Achtundzwanzigstes Kapitel.

Die religiös-ethische Cultordnung.

Sehr zahlreich sind die Berichte über die pythagoreische Cultordnung und die damit zusammenhängenden Einzelgebote verschiedenartigen Inhaltes. Nur die bedeutendsten unter ihnen seien hier kurz besprochen ¹⁾ Sehr rege ausgebildet erscheint bei unseren Ethikern der Sinn für Freundschaft. Von hoher und idealer Auffassung zeugt ihre Definition der Freundschaft als der „harmonischen Gleichheit“, der *ἰσότης ἐναρμόνιος*²⁾. Nur innere Wesensverwandtschaft kann wahre Freundschaft begründen, nur gleichgestimmte Seelen werden von dem zarten und doch starken Bande der Freundschaft umschlungen. — Ein eminent sittliches Gebot ist die Dankbarkeit gegen die Eltern und die sonstigen Wohlthäter.³⁾ Ehrfurcht vor dem Alter und Achtung der Gesetze sichern den friedlichen Bestand von Gesellschaft und Staat.⁴⁾ — Das Gebot der Enthaltung von Fleischspeisen⁵⁾ hängt mit der Theorie der Seelenwanderung in analoger Weise zusammen, wie das Verbot des Selbstmordes. Wie es dem einzelnen Menschen nicht erlaubt ist, die von der Gottheit verhängte Haft seiner Seele willkürlich aufzuheben und so der göttlichen Bestimmung entgegenzuhandeln, ebenso wenig hat der Mensch das Recht, einen vielleicht

¹⁾ Über den Grundcharakter des älteren Pythagoreismus bemerkt Zeller, Pythagoras u. die Pythagorassage, in Vortr. u. Abhdl., S. 41: „Der pythagoreische Bund ist nicht bloss ein gottesdienstlicher, ebenso wenig aber bloss ein politischer oder ein wissenschaftlicher Verein; sondern er ist eine Gesellschaft, welche von gewissen religiösen Anschauungen und Übungen aus das gesamte Leben ihrer Mitglieder bilden und veredeln, welche sie in jeder Hinsicht zu dem erziehen will, was der vielumfassende Begriff der Tugend bei den Griechen in sich schliesst.“

²⁾ b. Diog. L. VIII, 33.

³⁾ Vgl. Jambl. V. Pyth. 101 ff.

⁴⁾ Diese und verwandte Lebensregeln finden sich zahlreich in dem „Goldenen Gedicht“; vgl. Zeller Ia⁵ 461 ff.

⁵⁾ Vgl. Eudoxus b. Porph. V. Pyth. 7; Diog. L. VIII, 12, 37 f; Athen. III, 108; Cic. de nat. deor. III, 36; Jambl. V. Pyth. 54, 68, 85 u. v. a. St.

von einer Menschenseele besiedelten Tierkörper zu töten und damit gleichfalls in den Plan der göttlichen Vorsehung einzugreifen.¹⁾

Mehr äusserlichen Charakters ist die Verordnung, nur leinene Kleidung zu tragen und selbst die Toten in leinenen Gewändern zu bestatten.²⁾ — Die Ausübung der Musik wurde von unsern tiefsten Ethikern in den Dienst der sittlichen Reinigung und Läuterung gestellt.³⁾ Nicht unterhalten und ergötzen sollen Leier und Flöte, sondern unsere Seele erheben aus des Alltags Mühen und Nöten, alle Zwiespältigkeiten und Unebenheiten des innern Lebens ausgleichen und glätten, sollen mit einem Worte der Seele jene Harmonie zuführen, deren hervorragendes Symbol unsere Philosophen ja in der Oktave, jener Überwinderin der klanglichen Gegensätze, erkannten.⁴⁾ — Derselbe Zug nach Ausgleichung aller Schroffheiten und Mängel kommt in ihrer eigenartigen Definition der Gerechtigkeit zum Ausdruck. Von geringerem Interesse ist hier die Angabe der Magna Moralia I, 1. 1182 a 11: *πρῶτος μὲν οὖν ἐνεχείρησε Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν, οὐκ ὀρθῶς δέ · τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων οὐκ οἰκείαν τῶν ἀριθμῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο · οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκτις ἴσος*. Die hier sogar dem Pythagoras selbst zugeschriebene Bestimmung der Gerechtigkeit als einer „gleichmal gleichen Zahl“ kommt natürlich lediglich auf eine der bekannten Spielereien als Auswüchse der Zahlenlehre hinaus. Wertvoller ist hingegen die Nachricht des Aristoteles Eth. Nic. V, 8. 1132 b 11: *Δοκεῖ δέ τι καὶ τὸ ἀντιπεπονθὸς εἶναι ἀπλῶς δίκαιον, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι ἔφασαν · ὠρίζοντο γὰρ*

¹⁾ Auch der Genuss von Fischen und Bohnen soll untersagt gewesen sein (Diog. L. VIII, 19, 24; Clem. Strom. III, 435 D; Jambl. V. Pyth. 109); dies aber wohl aus rein hygienischen Gründen.

²⁾ Nach Herod. II, 81; Jambl. V. Pyth. 100 etc. Rohde deutet diese Vorschrift auf eine spätere Cultusordnung, trotz des Zeugnisses des Alex. Polyh. b. Diog. L. VIII, 33; vgl. dazu Krische, De soc. a. Pyth. cond. scopo polit., Goettingen 1831.

³⁾ Jambl. V. Pyth. 64 ff; 110 ff; Porph. V. Pyth. 33.

⁴⁾ Auch hier dürfte sich also eine Spur des Zusammenhangs der Ethik mit der engeren Philosophie feststellen lassen. Vgl. Brandis, Griech.-röm. Phil., I, 498. Über andere, teils an sich unwesentliche, teils auch ungewisse, wenigstens nicht altpythagoreische Cultusbestimmungen (wie das Gebot eines mehrjährigen Stillschweigens vor Aufnahme in den Bund, die Forderung der täglichen Selbstprüfung, das Institut der Ehelosigkeit und bes. die sagenhafte pyth. Gütergemeinschaft) s. Zeller Ia⁴ 288–302; 426 ff. passim. Über die angebliche pythag. Gütergemeinschaft bes. R. Poehlmann, Gesch. d. antiken Communismus u. Socialismus, I. Bd. München 1893, S. 53.

ἀπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ¹⁾). Das δίκαιον ist ein ἀντιπεπονθὸς, das Wesen der Gerechtigkeit ist die Vergeltung, ganz im Sinne des allgemein pythagoreischen ethischen Zuges nach endgültiger Ausgleichung aller Gegensätze, Schroffheiten und Halbheiten des täglichen Lebens und der schliesslichen Wiedergeburt der Seele zur reinen, gottgefälligen Geistigkeit — eines der bedeutsamsten Merkmale des ethischen Pythagoreismus, das seinen markantesten Ausdruck in der Lehre von der Seelenwanderung gefunden hat.²⁾

¹⁾ Dazu Ar. Metaph. XIII, 4. 1078 b 21. Sehr ausführlich Zeller Ia⁴ 360, 3.

²⁾ Über die pyth. Ethik vgl. ausser den angef. Werken noch: J. A. Terpstra, De sodalities Pythag. origine, condicione et consilio, Ultrajecti 1824; G. O. Marbach, Gesch. d. griech. Phil., Lpzg. 1838; K. F. Hermann, Lehrbuch der gottesdienstlichen Altertümer der Griechen, Heidelberg 1846, S. 99 ff.; Heyder, Ethices Pythag. vindiciae, Erlangen 1854; A. Schwegler, Gesch. d. griech. Philos., her. v. C. Köstlin, Tübingen 1859, S. 19 f.; L. Noack, Pythagoras u. d. Anfänge abendl. Wissenschaft, in: Psyche Bd. III, 1860 H 1; Ed. Baltzer, Pythagoras der Weise von Samos, Nordhausen 1868 (Röthscherscher Standpunkt); Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, Berlin 1882 (zur Cultordnung bes. 2. Buch cap. IV—VIII.); A. Nauck, Sur les sentences morales de Pythagore, in: Bulletins de l'acad. imp. d. sc. de St. Petersbourg. T. XVIII, 1873, S. 472—501; Heinze, Der Eudaemonismus i. d. griech. Philos. (Kgl.-sächs. Gesellsch. d. Wissensch., hist-phil. Kl. VIII, 1883); C. F. Unger, Zur Gesch. d. Pythagoreier, in: Sitzungsber. der philos.-philol. u. hist. Kl. d. Kgl. bayr. Akad. d. Wissensch., München 1883, S. 140—192; Karl Köstlin, Gesch. d. Ethik, I. Bd., Tübingen 1887, S. 168 ff. (über die Cultordnung); Chr. E. Luthardt, Die antike Ethik, Lpzg. 1888; C. du Prel, Die Mystik der alten Griechen, Lpzg. 1888; Ed. Chaignet, Histoire de la Psychologie des Grecs, Paris 1890, I. Bd.; S. Spitzer, Zur internation. Moral bei den Griechen, Ztschr. f. österr. Gymn., 45. Jahrg., 1894.

Anhang I.

Aristoteles und Philolaus.

Die Frage nach dem Verhältnis unserer beiden Hauptgewährsmänner für altpythagoreische Überlieferungen, des Aristoteles und des Philolaus, zu einander, d. h. also wie Aristoteles, als der Jüngere der Beiden, sich zu den schriftlichen Überlieferungen des Pythagoreers gestellt, ob er seine teilweise ziemlich eingehenden Angaben über den Pythagoreismus ihnen entlehnt habe, oder ob ein direkter Zusammenhang zwischen den beiderseitigen Darstellungen nicht anzunehmen sei, bietet gewiss ein genügendes Interesse, um einer besonderen Besprechung unterzogen zu werden. Unsere vorangegangenen Untersuchungen konnten zu dieser Frage nicht wohl Stellung nehmen, da es ja zunächst einer genaueren gesonderten Interpretation der Überlieferungen bedarf, ehe sich über ihr gegenseitiges Verhältnis urteilen lässt. Wollte man aber schon aus der Art unserer obigen Erörterungen eine spezielle Stellungnahme zu unserer Frage herauslesen, so könnte man diese wohl darin finden, dass wir gewiss nicht eine direkte Abhängigkeit des Aristoteles von den Schriften des Pythagoreers vertreten, da ja beide Quellen in unserer Untersuchung zur uneingeschränkten Geltung gekommen sind.

Die Frage des Verhältnisses des Aristoteles zu Philolaus ist keineswegs neu; sie ist schon wiederholt von Historikern der griechischen Philosophie berührt, aber noch nicht zu einer befriedigenden Beantwortung geführt worden. Zeller hatte in den drei ersten Auflagen seines grossen

Werkes einen direkten Zusammenhang und eine genaue Vertrautheit des Aristoteles mit den philolaischen Schriften stillschweigend vorausgesetzt und gleichzeitig, ohne indess auf die Frage näher einzutreten, die entsprechenden Konsequenzen für unsere beiderseitigen Überlieferungen gezogen. Erst die entschiedene Opposition Schaarschmidt's¹⁾ veranlasste ihn, der Frage eine erhöhte Aufmerksamkeit zu widmen und sie in einem besonderen Aufsätze [Aristoteles und Philolaus, Hermes, Bd. X. 1876, S. 178—192] kritisch zu beleuchten. Es bedarf nun kaum der Erwähnung, dass Schaarschmidt in seiner gegen jegliche philolaische Autorschaft gerichteten Tendenzschrift einen Zusammenhang der beiden Gewährsmänner leugnen musste, um den unerlässlichen kritischen Boden für seine weiteren Deductionen zu gewinnen; ebenso leuchtet ein, dass Zeller, einmal aus Konsequenz seines bereits vorher verschiedentlich, wenn auch nur implicite, bekundeten Standpunktes einer direkten Abhängigkeit des Aristoteles von philolaischen Schriften, andermal auch schon zur wirksameren Bekämpfung der Schaarschmidt'schen Verwerfung aller philolaischen Überlieferungen, nicht umhin konnte, die Bekanntschaft des Stagiriten mit den Schriften des Pythagoreers zu bejahen. Es ist nicht ohne Interesse, und für unsere folgende Besprechung von einigem Belang, festzustellen, wie diese beiden Kritiker zu ihren extremen Ansichten — Schaarschmidt zu einer absoluten Verneinung, Zeller zu einer ebenso entschiedenen Bejahung der Abhängigkeit des Aristoteles von Philolaus — kamen und wie wir sahen, geradezu kommen mussten. Denn in der That ist auch hier, wie in so vielen anderen Fällen, keines der beiden Extreme gänzlich zu rechtfertigen: weder ist, nach dem Stande unserer Überlieferungen, eine absolute Unabhängigkeit der aristotelischen Berichte von Schriften des Philolaus, noch ist viel weniger ein direkter Zusammenhang zwischen Beiden — so, dass des Pythagoreers Schriften dem Aristoteles geradezu vorgelegen und als Quelle gedient hätten — zu erweisen.

An der Hand einer genauen Analyse der Zeller'schen Untersuchung über „Aristoteles und Philolaus“ wird sich unser vermittelnder Standpunkt von selbst rechtfertigen. Zeller wendet sich zunächst gegen die Schaarschmidt'sche Deduction, dass Aristoteles, falls er Schriften des Philolaus gekannt und benutzt habe, diese nicht unerwähnt gelassen haben könnte, und dass also aus dem absoluten Schweigen des Aristoteles zu schliessen sei, er habe nichts von den Schriften des Pythagoreers gekannt. Der Hinweis Zeller's auf den besonderen Charakter der aristotelischen Schriften als

¹⁾ Angebl. Schriftstell. d. Philolaus, S. 14.

Lehrschriften, sowie auch die Thatsache, dass Aristoteles durchaus nicht immer die Quellen ausdrücklich angibt, auch wenn es zweifellos ist, dass ihm derartige speziell vorgelegen haben, erscheint mir ausreichend, um den Schaarschmidt'schen Beweisgrund zu entkräften¹⁾. Auch damit darf man sich theoretisch einverstanden erklären, dass Aristoteles seine teilweise ziemlich speziellen Angaben über Pythagoreisches wohl nicht aus blosser mündlicher Überlieferung, sondern aus Pythagoreerschriften, die ihm vorlagen, geschöpft habe²⁾, und wir geben Zeller ohne Weiteres zu: „So kann Aristoteles auch Philolaus und sein Werk recht wohl gekannt haben, ohne dass er sich veranlasst sah, seiner ausdrücklich zu erwähnen.“ So weit erscheint die Zeller'sche Argumentation durchaus annehmbar, aber auch nur so weit. Dies war bis jetzt reine Theorie und als solche unanfechtbar; anders verhält es sich mit dem spezielleren Teil der Zeller'schen Ausführung, mit seinem Versuch, die „Spuren“ aufzuzeigen, „dass Aristoteles die Schrift des Philolaus wirklich gekannt hat.“ Für das Verständnis unserer folgenden Ausführungen ist es aber wesentlich, nicht zu übersehen, dass Zeller eine positive und direkte Bekanntschaft des Aristoteles mit philolaischen Schriften behauptet und zu beweisen sucht, nicht etwa nur einen möglichen Zusammenhang zwischen ihnen deducieren möchte. Dieser Beweis ist aber Zeller, wie wir im Voraus betonen wollen, ganz und gar nicht gelungen, und keinerlei Vorurteil könnte uns abhalten, diese Ansicht offen und rückhaltlos zu vertreten. Zeller sucht durch Vergleichung mehrerer „Parallelstellen“ bei Aristoteles und bei Philolaus einen direkten Zusammenhang zwischen diesen zu erweisen, doch sind die von Zeller beigebrachten Vergleichsmomente hierfür zum Mindesten unzureichend, ja sie zeugen zum Teil eher noch für die gegnerische Auffassung.

Aristoteles bespricht die pythagoreische Prinzipienlehre und bemerkt³⁾: *ὅτι τὰναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων . . . εἰκόασι δ' ὥς ἐν ὅλῃς εἶδει τὰ στοιχεῖα τάττειν · ἐκ τούτων γὰρ ὥς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν*; Philolaus lehrt⁴⁾, *ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὃ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθῃ*. Dass es sich in diesen beiden Stellen um „die gleichen Elemente der Dinge“ handelt, beweist doch nicht mehr, als dass wir es beiderseits mit pythagoreischen [vielleicht auch beiderseits mit philolaischen] Lehren zu thun haben. Warum müsste aber die aristotelische *οὐσία* unbedingt eine Reminiscenz an die philolaische *ἐστώ* sein? Aristoteles spricht

¹⁾ Zeller, a. a. O. S. 178—180.

²⁾ Ebenda S. 180—182.

³⁾ Met. I, 5. 986 b 2 ff.

⁴⁾ b. Stob. Ecl. I, 454.

so häufig von der pythagoreischen *οὐσία* und den pythagoreischen *ὄντα*, und zwar an Stellen, die keineswegs auf eine direkte Reminiscenz an pythagoreische Schriften hindeuten, sondern weit mehr kritisch gehalten und auch sonst in der spezifisch aristotelischen Diction formuliert sind¹⁾, dass wir, um die Zeller'sche Deduction beweiskräftig zu finden, auch für alle diese angeführten Stellen die ihnen angeblich zugrunde liegenden pythagoreischen Reminiscenzen annehmen und aufzeigen müssten. — Ferner soll dem aristotelischen *πεπλάσθαι* das „gleichbedeutende“ philolaische *συναρμόχθῃ* zugrunde liegen. Aber angenommen selbst, die beiden Ausdrücke seien völlig „gleichbedeutend“, so folgt doch daraus absolut nicht, dass das aristotelische *πεπλάσθαι* durch ein *συναρμόχθῃ* des Philolaus geradezu hervorgerufen und veranlasst worden sein müsse! Eher sollte man umgekehrt annehmen, Aristoteles habe, wenn ihm das philolaische *συναρμόχθῃ* vorgelegen hätte, diesen echt pythagoreischen Terminus²⁾ nicht durch einen andern Ausdruck ersetzt. Wenn es trotzdem richtig ist, dass „das, was Aristoteles als pythagoreischen Satz mitteilt, in der Stelle des Aristoteles seine vollständige Erklärung findet“³⁾, so hat das eben ganz natürlich seinen Grund darin, dass Beider Darstellungen auf die gleiche pythagoreische Theorie zurückgehen. Mehr ist aber aus diesen sprachlichen Anklängen nicht zu schliessen. Natürlich ist darnach noch viel weniger anzunehmen, dass die Stelle des Philolaus „aus der aristotelischen Darstellung geflossen sei“, wie Zeller wohl gegenüber Schaarschmidt betonen zu müssen glaubt.

Als zwei weitere Parallelstellen sucht Zeller die kurze stobäische Notiz über die philolaische Weltbildungslehre⁴⁾ und die ausführlicheren Angaben des Aristoteles⁵⁾ zu erweisen. Aristoteles sagt an der ersten der beiden Stellen: *ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἐν συνέσῃ ἔχον μέγεθος, ἀπορεῖν εἰκόσιν*, an der zweiten: *φανερῶς γὰρ λέγουσιν, ὡς τοῦ ἐνὸς συσταθέντος . . . εὐθύς*

¹⁾ Met. I, 5. 985 b: . . . τῶν ὄντων ἀρχὰς . . .; ib. 986 a: . . . ὡς ὅλην τοῖς οὐσί . . . ib. 987 a: . . . αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἐν οὐσίαν εἶναι . . . διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἀπάντων. . . Met. I, 6. 987 b: . . . ἐν οὐσίαν εἶναι . . .; ib.: . . . μιμήσει τὰ ὄντα εἶναι τῶν ἀριθμῶν; III, 5. 1002 a: . . . τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὄν; X, 2. 1053 b: . . . οὐσίας τινὸς αὐτοῦ τοῦ ἐνὸς . . . XIII, 6. 1080 b: . . . τὰς αἰσθητὰς οὐσίας . . . XIV, 3. 1090 a: . . . εἶναι ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα . . . ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα . . .; Phys. III, 4. 203 a: . . . οὐσίαν αὐτὸ ὄν τὸ ἄπειρον . . . u. s. w.

²⁾ Vgl. oben S. 4, 26, 48.

³⁾ Zeller a. a. O. S. 184.

⁴⁾ Ecl. I, 468.

⁵⁾ Met. XIII, 6. 1080 b. 20; Met. XIV, 3. 1091 a. 13 f.

τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι ἐλλκετο κτε; Philolaus aber drückt sich so aus: τὸ πρῶτον ἁρμολογεῖν τὸ ἐν τῷ μέσῳ τὰς σφαίρας Ἑστία καλεῖται. Eine genauere Vergleichung dieser Stellen haben wir bereits oben zu geben versucht¹⁾ und auf die gerade hier hervortretenden wesentlichen Differenzpunkte der beiden Darstellungen hingewiesen. Beachtenswert ist die Zeller'sche Schreibung τὸ πρῶτον ἁρμολογεῖν τὸ ἐν ἐν τῷ μέσῳ κτε. Warum Zeller gerade hier die offensichtliche Dittographie einzelner Handschriften τὸ ἐν ἐν annimmt, während er doch sonst den Dittographien ziemlich abgeneigt ist²⁾, ist unschwer einzusehen. An unserer Stelle ist ihm die Doppelung des ἐν willkommen, da sich daraus eine Analogie mit der Aristoteles-Stelle zu ergeben scheint. Es ist aber nach unsern obigen Erklärungen der Weltbildungslehre nicht anzunehmen, dass Philolaus τὸ πρῶτον ἁρμολογεῖν τὸ ἐν geschrieben habe. Konnten wir nämlich den tiefsten Sinn der Weltbildungslehre darin erkennen, dass dem bis dahin unverbundenen und gegensätzlichen Urstoff die Harmonie mitgeteilt und er damit zu Einzelwesen zusammengeschlossen wurde, so leuchtet ein, dass die Ausdrücke τὸ πρῶτον ἐν und τὸ πρῶτον ἁρμολογεῖν wesentlich dasselbe besagen, nur unter den verschiedenen Gesichtspunkten der Harmonisierung und der Individualisierung. Die Aussöhnung der gegensätzlichen Prinzipien des Begrenzenden und des Unbegrenzten durch die Harmonie und die Bildung von Einzeldingen ist nicht etwa Zweierlei und von einander auch nur begrifflich zu trennen, sondern die Vereinzelung, die Begrenzung des unbegrenzten Urstoffs geht eben auf dem Wege der Harmonisierung der Gegensätze vor sich. Es konnte also das erste Produkt der Welschöpfung sowohl τὸ πρῶτον ἐν, wie auch τὸ πρῶτον ἁρμολογεῖν heißen, und es wäre demnach geradezu ein Pleonasmus, zu sagen: τὸ πρῶτον ἐν ἁρμολογεῖν oder τὸ πρῶτον ἁρμολογεῖν τὸ ἐν. Nun könnte ja unser mitunter wortreicher Philolaus sich wohl auch in dieser Weise ausgedrückt haben; um uns jedoch zu dieser Annahme zu entschliessen, müsste ein ganz besonderer Anlass vorliegen, d. h. die Überlieferung müsste mindestens die Schreibung τὸ πρῶτον ἁρμολογεῖν τὸ ἐν ἐν τῷ μέσῳ gegenüber der Lesart τὸ πρῶτον ἁρμ. τὸ ἐν τῷ μέσῳ entschieden empfehlen. Das ist aber nicht der Fall, und so liegt die Vermutung sehr nahe, dass wir es hier wie gesagt mit einer Dittographie des ἐν zu thun haben, und dass diese vielleicht gerade im Hinblick auf das aristotelische πρῶτον ἐν später beibehalten worden ist. Keinesfalls aber liegt ein innerer und begründeter Anlass vor, die Stelle so zu lesen, wie es Zeller thut. Ist

¹⁾ Oben S. 40 ff.

²⁾ Vgl. u. A. Hermes, a. a. O. S. 188, 1

also das erste Produkt der Welterschöpfung 'nach Aristoteles τὸ πρῶτον ἐν, nach Philolaus τὸ πρῶτον ἁρμολογῆν, so ist damit nicht nur kein Zusammenhang zwischen den beiderseitigen Darstellungen bewiesen, sondern eher das Gegenteil, ihre Unabhängigkeit von einander. Denn wollten wir annehmen, Aristoteles habe das philolaische ἁρμολογῆν gelesen, so wäre nicht einzusehen, warum er diesen durchaus bezeichnenden, wertvollen pythagoreischen Terminus (dessen Bedeutung auch Aristoteles nicht entgehen konnte) durch ein ἐν ersetzt habe. Bezeichnet nämlich auch dieses ἐν, wie schon erwähnt, im Wesentlichen den gleichen Vorgang bei der Welterschöpfung wie das ἁρμολογῆν — nämlich die Bildung von Einzelwesen durch Mitteilung der Harmonie an das Unbegrenzte —, so besass doch Aristoteles weitaus nicht die erforderliche tiefe Einsicht in das Wesen der pythagoreischen Weltbildungslehre¹⁾, um nun willkürlich das philolaische ἁρμολογῆν durch ein ihm etwa kongruentes ἐν zu ersetzen. Und sollte er selbst über das Wesen der pythagoreischen Kosmogonie so eingehend unterrichtet gewesen sein, um die begriffliche Identität von ἁρμολογῆν und ἐν zu empfinden, so lag doch wiederum nicht der geringste Anlass zu einer Korrektur der Überlieferung vor . . . kurzum: hätte Aristoteles τὸ πρῶτον ἁρμολογῆν gelesen, so hätte er nicht τὸ πρῶτον ἐν gesagt, sondern genau mit den philolaischen Worten: τὸ πρῶτον ἁρμολογῆν²⁾. — Noch ein weiteres Moment spricht für unsere Auffassung. Wie wir sahen, ist auch das πρῶτον ἐν ein gut pythagoreischer und das Wesen der Weltbildungslehre treffend wiedergebender Terminus. Es wäre also nicht einmal einzusehen, dass Aristoteles die Worte des Philolaus: τὸ πρῶτον ἁρμολογῆν etwa flüchtig gelesen und dann später nur ungefähr mit einem ähnlichen, ihm vielleicht gerade nahe liegenden Ausdruck (Aristoteles spricht ja in diesem ganzen Zusammenhange von der Bedeutung des ἐν) wiedergegeben habe; denn das ἐν war für einen Aristoteles, der über pythagoreische Kosmogonie berichtete, nicht naheliegend. Er wird also gerade hier eine pythagoreische Quelle, aber nicht die Schrift des Philolaus vor Augen gehabt haben. Dafür spricht aber

¹⁾ Vgl. seine Angabe: ὅπως δὲ τὸ πρῶτον συνέστη . . . ἀπορεῖν εἰκόσιν, was doch in erster Linie auf ihn selbst zurückfällt; für andere Teile des Systems s. weiter unten.

²⁾ Geradezu unbegreiflich ist es aber, wie sich Zeller zur Unterstützung seiner Ansicht, die aristotelische Ausdrucksweise sei durch die philolaische hervorgerufen und decke sich sogar mit dieser, sich auf die einleitenden Worte φανερόως γὰρ λέγουσιν des Aristoteles berufen konnte, die doch weit eher die Vermutung bestätigen dürften, dass Aristoteles genau so wie bei ihm zu finden ist, in einer pythagoreischen Schrift gelesen habe; vgl. auch oben S. 40.

auch das *συνέστη* und *συσταθέντος* des Aristoteles gegenüber dem *ἀρμυσθέν* des Philolaus. Es mag auch hier zugegeben werden, dass zwischen beiden Ausdrücken „sachlich kein Unterschied ist“ [Zeller]. Das beweist aber erstens selbstverständlich nichts für die Zeller'sche Annahme, Aristoteles habe das *ἀρμυσθέν* gelesen und es etwa mit einem *συνέστη* umschrieben oder ersetzt [denn auch hier fehlte jeder ersichtliche Anlass, warum der berichtserstattende Aristoteles von seiner authentischen Quelle abgegangen sein könnte], es beweist aber zweitens mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass gerade hier Aristoteles eine bestimmte pythagoreische Quelle vor Augen gehabt hat. Es verhält sich bezüglich des *συσταθέν* und des *ἀρμυσθέν* genau so, wie vorher mit dem *ἐν* und dem *ἀρμυσθέν* wir haben beiderseits gut pythagoreische Termini¹⁾, die in gleicher Weise den Kerngedanken der pythagoreischen Kosmogonie zum Ausdruck bringen, wir können aber gerade darum nicht annehmen, Aristoteles habe das Eine gelesen und das Andere dafür geschrieben. Diese Vermutung ist — wollten wir selbst von unsern positiven Bedenken: gut pythagoreischer terminologischer Charakter beiderseits und Fehlen jeglichen ersichtlichen Anlasses zur Substituierung des einen Ausdrucks durch den andern, ganz und gar absehen — so völlig haltlos und in der Luft schwebend, dass sich daraus nun und nimmer ein Schluss so positiver Natur wie der Zeller'sche aufbauen lässt. Es war meines Erachtens gerade dies kein glücklicher Griff unseres Philosophiehistorikers, um seiner an sich vorgefassten Meinung von der Abhängigkeit der aristotelischen Darstellung von Philolaus nachträglich den erforderlichen kritischen Boden zu schaffen; denn gerade hier liesse sich mit weit mehr Wahrscheinlichkeit die Unabhängigkeit der beiderseitigen Berichte darthun, als wie Zeller will, ihr enger Zusammenhang.

Eine dritte Parallelordnung philolaischer und aristotelischer Überlieferung scheint mehr aus äusserlich taktischen Gründen, als um den beiden vorangegangenen „Beweisen“ etwas Neues hinzuzufügen, von Zeller beigebracht worden zu sein. Er selbst konnte auch unmöglich an die Beweiskräftigkeit dieser dritten Zusammenstellung glauben. Denn selbst abgesehen von seinem Schluss, dass ein Zusammenhang des Aristoteles und Philolaus darnach „nicht unwahrscheinlich“ sei (aber „beweisen lässt es sich allerdings nicht“) — schon das Vertrauen, welches Zeller gerade hier in die Angaben der Theol. Arithm. als Quelle für Philolaus setzt, erklärt sich nur aus seinem eigenen Gefühl, dass die ganze vorangegangene Deduction doch wohl noch einer weiteren Motivierung dringend bedarf,

¹⁾ Für die Bedeutung des *συνέστη* bei Aristoteles vgl. oben S. 41 f.

um nicht sofort in ihrer ganzen Unhaltbarkeit in die Augen zu springen. Aber auch zugegeben, Philolaus habe nach der Angabe Jamblich's die $\psi\upsilon\chi\eta$ und den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ unterschieden [wovon sich aber sonst keinerlei Spur vorfindet], was beweist uns dann die Nachricht des Aristoteles¹⁾, die Pythagoreer hätten den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und die $\psi\upsilon\chi\eta$ mit Zahlen bezeichnet? Sie würde nicht einmal in Betracht zu ziehen sein, wenn die beiden andern Parallelstellen im Sinne Zeller's beweiskräftig wären.

Die hier besprochenen drei Seiten des Zeller'schen Aufsatzes bilden den eigentlichen Inhalt seiner gesamten Argumentation; was ihnen vorangeht, sind allgemeine theoretische Betrachtungen, denen jeder Einsichtige ohne Weiteres beistimmen wird, was darauf folgt,²⁾ behandelt ein wesentlich anderes Thema, die Frage der Echtheit des philolaischen Bruchstücks $\pi\epsilon\rho\iota\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma$. Um „schon aus den aristotelischen Angaben die Unechtheit des Bruchstückes darzuthun“, dazu gehörte freilich vor allem ein durchaus gesicherter und allen Zweifel ausschliessender Beweis für den Zusammenhang des Stagiriten mit den philolaischen Schriften. Dass Zeller dieser Beweis nicht geglückt ist, hat unsere vorangegangene Betrachtung dargethan, und wir können uns also, zumal wir bereits oben eine eingehende Besprechung des Bruchstücks „über die Seele“ gegeben haben, mit einigen flüchtigen Hinweisen auf die Art der hier zutage tretenden Zeller'schen Argumentation begnügen. Nachdem Zeller auf die Unvereinbarkeit der philolaischen Lehre von der „Ewigkeit“ der Welt mit der Angabe des Aristoteles, kein Früherer vor ihm habe die Welt für ewig gehalten, hingewiesen, fragt er: „Wie ist es aber dann möglich, dass . . . Aristoteles das als philolaisch gekannt hat, was wir in unserem Fragment lesen?“³⁾ So sicher ist also Zeller seiner vorangegangenen Beweisführung, dass er den „bewiesenen“ Satz von der Abhängigkeit des Aristoteles von Philolaus nun sogar umkehrt und folgert: die Angaben des Aristoteles und die des angeblichen Philolaus widersprechen sich; also kann Aristoteles diese Worte des „Pythagoreers“ nicht gelesen haben, und hat er sie nicht gelesen, dann sind sie auch unecht. Entsprechend argumentiert Zeller S. 189: „Es liegt vielmehr am Tage, dass sich Aristoteles nicht so geäußert haben könnte, wie er sich in der oben angeführten Stelle de coelo I, 10 äussert, wenn ihm unser Fragment bekannt gewesen wäre; hat er es aber nicht gekannt, so kann es auch nicht von Philolaus herrühren.“ Also soll nun gar Aristoteles zum Regulativ und wenn nötig Korrektiv des Philolaus

¹⁾ Met. I, 5. 925 b 29 f.

²⁾ a. a. O. S. 186—192.

³⁾ a. a. O. S. 187.

gestempelt werden, von dem er doch nach dem gleichen Zeller seine Angaben bezogen haben soll: ein augenfälliger *circulus vitiosus*! Ähnlich schliesst Zeller S. 191: „Es ist daher sehr unwahrscheinlich, dass Aristoteles in dem Buche des Philolaus gelesen hatte, was Stobaeus aus seiner Schrift über die Seele mitteilt“, wiederum zum Zwecke des Beweises, dass die Mitteilungen des Stobaeus nicht von Philolaus herrühren! — Aus diesen kurzen Anführungen ist klar ersichtlich, was von diesem Zeller'schen Gegenbeweis gegen die Echtheit unseres Bruchstück *περὶ ψυχῆς* speziell vom Standpunkte eines direkten Zusammenhanges der philolaischen und der aristotelischen Angaben zu halten ist. Da dieser Standpunkt selbst nur eine vorgefasste und durchaus unbewiesene Meinung Zeller's ist, kann alles, was sich darauf aufbaut, keinerlei Beweiskraft beanspruchen.¹⁾

Die Frage des Verhältnisses des Aristoteles zu Philolaus schliesst noch eine weitere, schon für sich genommen wesentliche und interessante Frage in sich: die Charakterisierung der aristotelischen Ueberlieferungen über unsere Pythagoreer. Zeller in seinem unbedingten Aristotelesglauben erkennt in dem Stagiriten nicht nur einen „genauen Kenner der pythagoreischen Lehre und der philolaischen Schrift“²⁾, sondern übersieht selbst die schneidenden Divergenzen innerhalb der aristotelischen Berichterstattung selbst und die offenbaren Widersprüche in seiner Darstellung der pythagoreischen Theorien. Aber nicht nur, dass dem Aristoteles vieles gut Pythagoreische und selbst das Wesentliche des ganzen Systems entgeht, nicht nur dass er ein ungenauer Kenner der pythagoreischen Lehre und wahrscheinlich ein absoluter Nichtkenner der philolaischen Schrift ist: selbst innerhalb seiner eigenen Darstellung des Pythagoreismus sind die Divergenzpunkte so augenfällig und bedeutend, dass man mitunter kaum noch denselben Berichterstatter oder die Berichterstattung über dieselbe Philosophenschule zu hören vermeinen könnte.³⁾ Nur einige wenige Belege hierfür. Eine Reihe von Stellen⁴⁾

¹⁾ Ein direkter Zusammenhang zwischen Aristoteles und Philolaus ist schon darum nicht anzunehmen, weil die gesamte Prinzipienlehre des Letzteren von der durch Aristoteles mitgeteilten recht wesentlich verschieden ist; vgl. Anhang II, § 2. Selbst Zeller sieht sich Ia⁵ 387 genötigt, dies zuzugeben; wo bleibt aber dann der enge Zusammenhang des Aristoteles mit den Schriften des Pythagoreers? Oder sollte darum etwa auch die Prinzipienlehre des Philolaus für unecht zugelten haben? entsprechend der Überlieferung über die Weltseele, deren Berechtigung ja Zeller an den Angaben des Aristoteles gemessen wissen will!

²⁾ Ia⁵ 416 ff.

³⁾ Vgl. oben S. 8.

⁴⁾ Oben S. 7 f.

geben die pythagoreische Zahlenlehre in ihrer scharfen und ausschliessenden Formulierung: „Alles ist Zahl“; „Die Dinge selbst sind Zahlen“ . . .; dann hören wir, nicht die Zahlen selbst, sondern ihre „Elemente“ [als welche in diesem Zusammenhange fälschlicher Weise das Begrenzende und das Begrenzte aufgeführt werden¹⁾] bilden die Wesenheit alles Seienden.²⁾ Ferner sind das „Eins“ und das „Unbegrenzte“ gemeinsam und einzeln der Grund aller Dinge. In dem gleichen Sinne gilt die „Gestaltung der Materie“ als das Prinzip und schliesslich sinken sogar die Zahlen zu blossen „Musterbildern“ der Dinge herab, die durch die „Nachahmung“ jener entstanden seien. Wer hier noch von einer einheitlichen und widerspruchsfreien Berichterstattung reden wollte, der könnte ebenso gut die Standpunkte des Thales und der Sophisten in Eins setzen.

Von weiteren direkten Belegen für den uneinheitlichen Charakter der aristotelischen Ueberlieferungen, die sich in ähnlicher Weise auch für die pythagoreische Kosmologie und Ethik erbringen liessen, absehend, sei nur noch kurz auf einige Äusserungen moderner Philosophiehistoriker hingewiesen, die unsere Frage direkt oder indirekt betreffen. Die tendenziösen Ausführungen Schaarschmidt's sind bereits oben berührt. A. Döring³⁾ erkennt gleichfalls die schroffen Divergenzen der Überlieferung und macht den, freilich unmöglichen Versuch, eine Übereinstimmung in den verschiedenen Berichten über den Pythagoreismus herzustellen. Dabei erklärt er auf Grund seiner willkürlich vorgenommenen Scheidung kurzer Hand das, was ihm unbequem ist, für unecht. H. Ritter⁴⁾ spricht von einer „Masse von verschiedenen Ansichten“ bei Aristoteles und vermutet, dass „entweder Aristoteles die Lehre der Pythagoreer nicht klar aufgefasst habe, oder dass in der pythagoreischen Schule selbst verschiedene Grundansichten hervorgetreten seien.“ Beide Gründe mögen hier wohl meines Erachtens zusammengewirkt haben⁵⁾. Chr. A. Brandis⁶⁾ überschreibt den ersten Abschnitt seiner Abhandlung: „Über die verschiedenen Systeme der Pythagoreer“⁷⁾. E. A. Chaignet⁸⁾ erklärt, dass über die Kernfrage der

¹⁾ Vgl. unten Anhang II, § 2.

²⁾ Oben S. 9.

³⁾ a. a. O., im Arch. f. Gesch. d. Philos., V. Bd. S. 503 ff.

⁴⁾ Gesch. d. Pythag. Philos., Hamburg 1826, S. 82.

⁵⁾ Vgl. Ritter, a. a. O., S. 166 ff. u. 210—215.

⁶⁾ Über die Zahlenlehre der Pythagoreer u. Platoniker, Rhein. Mus. 1828, S. 208 ff.

⁷⁾ Vgl. Griech.-röm. Phil., I, 442 ff; Gesch. d. Entw. I, S. 168, 176.

⁸⁾ l. c. II, p. 9.

pythagoreischen Prinzipienlehre die Angaben „même d'Aristote se contredisent entre eux“¹⁾. Und so liessen sich noch eine Reihe von streng kritisch gewonnenen Urteilen Neuerer in unserem Sinne anführen. Weiterer Belege bedarf es indess nicht; wir ersehen hieraus zur Genüge, dass die Angaben des Aristoteles durchaus nicht einheitlich sind. Diese Thatsache allein aber könnte die Behauptung widerlegen, Aristoteles sei in seiner Berichterstattung der Schrift des Philolaus gefolgt.

Um also unsere Ansicht betreffs des Verhältnisses unserer beiden Gewährsmänner zusammenzufassen: es lässt sich unmöglich mit Zeller die bestimmte Bekanntschaft des Aristoteles mit der philolaischen Schrift und seine direkte Abhängigkeit von dieser annehmen. Das einzige Kriterium ist hier, bei dem gänzlichen Fehlen äusserlicher Bezugnahme, eine auf Form und Inhalt der von Beiden vorgetragenen Lehren gerichtete Vergleichung. Um aber auf diesem Wege den positiven Beweis zu erbringen, dass die philolaische Schrift Quelle für die Mitteilungen des Aristoteles gewesen sei, bedürfte es der Aufweisung ganz anderer Berührungsmomente, als in den notizenhaften aristotelischen und philolaischen Darstellungen zu finden und überhaupt zu erwarten sind. Inhaltliche Anklänge beweisen aber nur die den beiden Quellen gemeinsame Unterlage ihrer Berichte, nämlich die pythagoreische Philosophie als solche.²⁾ Es wäre nun trotz des Fehlens äusserer Anhaltspunkte an sich wohl möglich und bis zu einem gewissen Grade natürlich, eine Bekanntschaft des Aristoteles mit den Schriften des Philolaus anzunehmen, aber es sprechen einzelne gewichtige Momente selbst gegen diese Annahme, so dass es wahrscheinlich wird, Aristoteles habe die Schriften des Philolaus nicht gekannt.

¹⁾ Vgl. ebend. p. 26.

²⁾ Nach dem Zeller'schen Prinzip liessen sich ebenso wie zwischen Aristoteles und Philolaus auch zwischen fast sämtlichen übrigen, nun und nimmer zusammengehörigen Quellen pythagoreischer Philosophie „direkte Zusammenhänge“ erweisen.



Anhang II.

Zur pythagoreischen Prinzipienlehre.

§ 1.

Eine genaue Interpretation der pythagoreischen Prinzipienlehre ist einerseits nur auf Grund eines vollständigen und zusammenfassenden Überblicks über die charakteristischen Eigentümlichkeiten des ganzen Systems möglich, andererseits aber ihrer nicht nur für den Pythagoreismus, sondern geradezu für den gesamten Entwicklungsgang der griechischen Philosophie grundlegenden Bedeutung entsprechend unerlässlich, und so mag nunmehr, wo wir die Hauptlehren der älteren Pythagoreer kennen gelernt und in ihren grundmässigen Beziehungen zu einander aufgezeigt haben, der Versuch einer philosophiegeschichtlichen und logisch genetischen Erklärung aller derjenigen Sätze unternommen werden, die sich auf die pythagoreischen Anschauungen von dem Grund und Wesen alles Seins beziehen. Wohl sind ähnliche Versuche schon oft gemacht und hierbei die wesentlichen Merkmale zur Charakteristik der altpythagoreischen Metaphysik vereinzelt richtig hervorgehoben worden; aber zu einer allgemein anerkannten und philosophiegeschichtlich vollkommen befriedigenden Erklärung, insbesondere auch zu einer einheitlichen, aus einer gemeinsamen Grundanschauung verständlichen Herleitung der verschiedenartigen metaphysischen Lehrsätze unserer Philosophen hat es die moderne Forschung noch nicht gebracht. Die vorliegende Untersuchung macht es sich nun zur Aufgabe, zunächst den ermittelbaren Thatbestand der gesamten pytha-

goreischen Prinzipienlehre festzustellen, sodann die hauptsächlichsten, innerhalb der einzelnen metaphysischen Lehrsätze hervortretenden Differenzpunkte sowie besonders das Verhältnis der Zahlenlehre zur Gegensatztheorie herauszuarbeiten und schliesslich jenen ursprünglichen Standpunkt der Speculation zu gewinnen, von dem aus metaphysische Formulierungen wie die uns vorliegenden der älteren Pythagoreer gemeinsam und einheitlich herzuleiten sind. Auf diesem Wege hoffen wir uns dem richtigen Verständnis und einer philosophiegeschichtlich begründeten Auffassung nicht nur der altpythagoreischen Metaphysik, sondern zugleich der ganzen eigenartigen Geistesrichtung unserer Philosophenschule und damit einer der wichtigsten Epochen in der Geschichte der Philosophie überhaupt anzunähern.

Bezüglich des ersten Theiles unserer Aufgabe, nämlich der Feststellung des Thatbestandes der gesamten pythagoreischen Prinzipienlehre, dürfen wir uns hier kurz fassen und für Einzelheiten auf unsere obigen Ausführungen, im ersten Abschnitt unserer Untersuchungen, verweisen. Nach Aristoteles betrachteten die Pythagoreer als das Wesen der Dinge die Zahl: „Die Elemente der Zahlen sind zugleich die Elemente der Dinge und die ganze Welt ist nur eine Harmonie und Zahl“¹⁾; „die Zahlen sind sowohl Stoff als Eigenschaften der Dinge“²⁾, d. h. „die Dinge selbst sind Zahlen“³⁾. Die Elemente der Zahl seien das Gerade und das Ungerade, ersteres sei so viel wie unbegrenzt, letzteres so viel wie begrenzt⁴⁾. Das „Eins“ umfasst das Gerade und das Ungerade, ist selbst gerad-ungerad und enthält also wie die Elemente der Zahlen, so auch das Wesen der Dinge⁵⁾. Das „Eins“ erscheint aber auch mit dem „Unbegrenzten“ zusammengenommen⁶⁾, und dann wieder auffallender Weise das „Unbegrenzte“ allein⁷⁾ als οὐσία der Dinge. Fast in dem gleichen Zusammenhange mit der starr formulierten Zahlenlehre berichtet Aristoteles aber auch, die Pythagoreer hätten das Wesen des Seienden in der „Nachahmung der Zahlen“ gefunden⁸⁾ und, allerdings in einem andern Zusammenhange⁹⁾, nur „einige Pythagoreer“ hätten „die Natur aus Zahlen bestehen“ lassen.

¹⁾ Metaph. I, 5.

²⁾ ibidem.

³⁾ Met. I, 6.

⁴⁾ Met. I, 5.

⁵⁾ Met. I, 6; X, 2. oben S. 9.

⁶⁾ Met. I, 5.

⁷⁾ Phys. III, 4.

⁸⁾ Met. I, 6.

⁹⁾ de coelo III, 1.

In einem gewissen, wenn auch losen Zusammenhange mit der von Aristoteles berichteten Zahlenlehre stehen einzelne symbolisierende und phantastisch ausgeweitete Sätze, wie: das Ungerade [= Begrenzte] sei das Vollkommenerere, das Gerade [= Unbegrenzte] das Unvollkommenerere¹⁾, sowie die Aufstellung einer Tafel von Gegensätzen nach diesem Prinzip des Vollkommeneren und Unvollkommeneren (Guten und Bösen)²⁾. Das Letztere hängt besonders insofern mit der Zahlenlehre zusammen, als die Pythagoreer ihre Gegensatzparallelen auf zehn beschränkten, jene heilige und hervorragende Zehnzahl, die besonders bei Philolaus eine wichtige Rolle spielt.³⁾ Selbst das Wesen abstrakter Begriffe suchten unsere Philosophen nach Aristoteles⁴⁾ durch Zahlen auszudrücken. Ausser der Zehnzahl haben die vier ersten Zahlen, die sogenannte Tetraktys, für die Pythagoreer des Aristoteles eine besondere Bedeutung⁵⁾ und von diesen wieder in hervorragendem Masse die Eins. Aus der Eins sind ja alle übrigen Zahlen hervorgegangen, die Eins ist somit gewissermassen das Grundelement aller Zahlen und demzufolge, wie wir oben sahen, auch alles Seienden.

Zweifellos eine, wenn auch spätere Ausbildung der Zahlentheorie stellt die Lehre von der Einheit und Zweiheit dar. Alexander Polyhistor, Sextus Empiricus, Eudorus bei Simplicius, Moderatus bei Porphyry, Pseudo-Plutarch, Jamblich und Proclus bezeugen diese Lehre als pythagoreisch,⁶⁾ und wir haben darnach keinen Grund, diese Theorie von vornherein zu desavouieren oder gar zu ignorieren.⁷⁾ Wenn wir durch unsere besten Zeugen erfahren, die Eins sei der Grund aller Zahlen und somit auch das Prinzip alles Seienden, so ist es eigentlich nur eine Wiederaufnahme dieses Gedankens, wenn nunmehr die „Einheit“ als die allgemeine Ursache

¹⁾ Eth. II, 5.

²⁾ Met. I, 5; oben S. 17 f.

³⁾ Vgl. w. unten.

⁴⁾ Met. XIII, 4.

⁵⁾ Vgl. Metaph. VII, 11; de coelo I, 1; oben S. 18 f.

⁶⁾ Vgl. oben S. 20 ff.

⁷⁾ Für nicht altpythagoreisch halten die Theorie der Einheit und Zweiheit ausser Zeller auch Brandis, De perd. Arist. libr. p. 27; Ritter, Pyth. Philos., S. 133; A. Wendt, De rerum princ. sec. Pyth., p. 20 f., entgegen Boeckh, Philolaus S. 55. Wenn wir nun auch diese Ansicht teilen, so behält doch für uns die Thatsache, dass die pythagoreische Zahlenlehre zu dieser dualistischen Formulierung sich überhaupt ausbilden konnte, besonders hinsichtlich der Beurteilung des Verhältnisses dieser Theorie zu der philolaischen Gegensatzlehre, ihren nicht zu unterschätzenden Wert; vgl. unten § 2.

und Veranlassung bezeichnet wird. Dass nun dieser Einheit die Zweiheit entgegengestellt und jene als das thätige, diese als das leidende Prinzip hervorgehoben wird, hat meines Erachtens durchaus nichts Befremdliches für einen späteren und entwickelteren Standpunkt der metaphysischen Speculation.¹⁾

Das sind im Grossen und Ganzen die Grundzüge der pythagoreischen Zahlenlehre. Doch ist damit das Gebiet ihrer metaphysischen Anschauungen bei Weitem nicht erschöpft; vielmehr stellt, wie wir oben sahen und sofort bestätigt finden werden, die Zahlenlehre nur eine bestimmte Entwicklungsphase der gesamten pythagoreischen Prinzipienlehre dar. Bei Philolaus, unserer besten Quelle für die altpythagoreische Metaphysik, erscheint sogar der Grundsatz von dem Wesen alles Seienden in einer durchaus andern, mit der Zahlenlehre äusserlich kaum sich berührenden Formulierung: „Alles Seiende besteht aus Begrenzendem und Unbegrenztem“²⁾. Leider sind uns direkte genauere Angaben über diese philolaische Gegensatzlehre nicht erhalten; dass indess Philolaus mit dieser Theorie keineswegs allein stand, beweist schon die kurze Angabe des Stobaeus³⁾, der jüngere Pythagoreer Archytas habe zwei Prinzipien angenommen, also ebenfalls einen metaphysischen Dualismus vertreten. Noch zwei weitere Zeugen lassen sich — wenn auch allem Anscheine nach mehr oder weniger willkürlich — über die philolaische Gegensatzlehre

¹⁾ Schleiermacher, Gesch. d. Philos., S. 56, anerkennt die pythagoreische Bedeutung dieser Lehre als einer eigentümlichen Formulierung der Theorie von dem wirkenden und dem leidenden Prinzip. Hegel in seinen Vorlesungen üb. d. Gesch. d. Philos., herausg. v. Michelet, I. Teil, Berlin 1840, S. 234, äussert sich also: „Die Zweiheit ist ein ebenso wesentliches Moment des Begriffs als die Einheit: beide mit einander verglichen, so kann entweder die Einheit als die Form und die Zweiheit als die Materie gedacht werden, als umgekehrt, und beides kommt in verschiedenen Vorstellungen vor. Die Einheit ist das Sichselbstgleiche, das Formlose, in die Zweiheit aber, als das Ungleiche, fällt das Entzweien oder die Form. Nehmen wir dagegen die Form als einfache Thätigkeit der absoluten Form, so ist das Eins das Bestimmende und die Zweiheit, als Möglichkeit der Vielheit, als nichtgesetzte Vielheit, die Materie.“ Vgl. dazu uns. folg. Ausf. § 2 u. § 3.

²⁾ b. Stob. Ecl. I, S. 454. oben S. 4 f. Dass Philolaus das Begrenzende in den Plural setzt (*τὰ περαινόντα*), gereicht merkwürdiger Weise Brandis (Rhein. Mus. 1828, S. 221; Griech.-röm. Philos., I, S. 451) zum Anstoss. Wahrscheinlich hat unsern Philosophen hierbei keine besondere Absicht geleitet, und er hat lediglich wie das Unbegrenzte, so auch das Unbegrenzte als die Grundformen alles Seienden pluralisch ausgedrückt; vgl. § 3.

³⁾ Ecl. I, S. 716.

aus: Platon deutet uns den metaphysischen Grundsatz des alten Pythagoreers dahin, dass unter der „Grenze und Unbegrenztheit“ die Einheit und Vielheit, d. h. die Selbigkeit und Verschiedenheit zu verstehen sei¹⁾; sehr wertvoll nicht nur für den in Frage stehenden philolaischen Grundsatz, sondern vor allem auch für die Erweiterung und den Ausbau der pythagoreischen Metaphysik ist eine Angabe des — freilich nicht ganz einwandfreien — Syrian,²⁾ wonach Philolaus über der „Grenze und Unbegrenztheit“³⁾ ein einheitliches gemeinsames Urprinzip angenommen habe, das unser Berichterstatter geradezu als „Gottheit“ bezeichnet, während Philolaus diesem Urprinzip wohl einen andern Titel⁴⁾ gegeben haben dürfte.

Der philolaische metaphysische Grundsatz: „Alles besteht aus Begrenztem und Unbegrenztem“ zeigt keine Spur von Zahlenspeculation; nichtsdestoweniger haben wir natürlich diesen Grundsatz als gut philolaisch und pythagoreisch hinzunehmen. An einer andern Stelle jedoch teilt uns Stobaeus auch eine sehr beachtenswerte und eigenartige Formulierung einer philolaischen Zahlenlehre mit.⁵⁾ Aber diese Zahlenlehre präsentiert sich uns von vornherein in einem andern Gewande, als die durch Aristoteles mitgeteilte. Philolaus spricht in seiner Zahlenlehre nicht von dem Grund und Wesen alles Seienden, sondern recht eigentlich nur von einer besonderen Kraft der Zahlen, von einem eigentümlichen Verhältnis, in dem die Zahlen zu unserer Erkenntnis stehen. „Alles Erkennbare hat die Zahl. Nichts könnte erkannt werden ohne sie.“ In welchem Verhältnis steht aber nun dieser Satz zu dem metaphysischen Grundsatz: Alles besteht aus dem Begrenzten und Unbegrenzten? Die eingehende Beantwortung dieser für das Verständnis der gesamten altpythagoreischen Prinzipienlehre hochbedeutsamen Frage kann erst im Laufe dieser Untersuchung befriedigend gegeben werden; immerhin können wir schon hier auf eine höchst beachtenswerte Angabe des Jamblich⁶⁾ verweisen, die wohl gewissermassen zwischen dem eigentlichen und rein metaphysischen Grundsatz und dem soeben mitgeteilten Satz von der Eigenschaft der Zahlen die Brücke zu schlagen geeignet ist. Im offenkundigen Anschluss an die Besprechung der philolaischen Grundprinzipien-

¹⁾ Philebus 16 C.

²⁾ Comm. z. Arist. Met. XIV, 1.

³⁾ Vgl. die oben angeführte platonische Erklärung.

⁴⁾ Etwa das auch von Syrian gebotene „πάντων ἀρχή“; vgl. dazu die folgende Recapitulation der Ureinheitstheorie.

⁵⁾ Ecl. I, S. 456; oben S. 11.

⁶⁾ Comm. z. Nicom. Arithm. S. 7.

formel (und vielleicht als ein Teil ihres bei Philolaus selbst vermissten Beweises zu verstehen) gibt uns Jamblich die ausdrückliche philolaische Begründung: „Denn es gäbe überhaupt nichts Erkennbares, bestände alles nur aus Unbegrenztem.“ Dieser Satz also, dass alles unerkennbar bliebe, wenn die Dinge nur unbegrenzt wären, scheint mir sowohl für die Auffassung der philolaischen Prinzipienlehre an sich, als auch besonders ihres Verhältnisses zur philolaischen Zahlenlehre und weiterhin zu der durch Aristoteles mitgeteilten Zahlen-Prinzipientheorie von hervorragender Bedeutung.¹⁾ Auch die doppelte Natur der Zahlen, die Eigenschaften des Geraden und des Ungeraden, werden hier hervorgehoben, aber noch nicht, wie bei Aristoteles, den Verhältnissen des Unbegrenzten und des Begrenzenden gleichgesetzt. Auch dieser letztere Umstand ist nicht zu übersehen, wie denn überhaupt für die genaue Fundamentierung der uns nur kärglich überlieferten philolaischen Prinzipienlehre und die Auffassung ihres Verhältnisses zu der von Aristoteles berichteten Zahlenlehre alle, auch die scheinbar geringfügigsten Umstände eine besondere Bedeutung gewinnen. Der mitgeteilte philolaische Satz von der Bedeutung der Zahlen für unser Erkennen verrät — so viel dürfte bei dem ersten Blick klar sein — einen wesentlich andern Charakter als die Zahlenlehre, wie sie uns von Aristoteles berichtet wird. Wir haben es eben bei Philolaus, wo immer Bestimmungen über Zahlen gegeben werden, nicht so sehr mit einer ausgesprochenen Prinzipienlehre, als mit den ersten Ansätzen zu einer Erkenntnistheorie zu thun, die freilich nicht in der einmal eingeschlagenen Richtung fortgeführt wurden und also nicht zu der bewussten Schöpfung einer Lehre des menschlichen Erkenntnisvermögens hinführten, sondern, wie mir scheint, das bedeutsame Mittelglied darstellen zwischen der (ursprünglichen und speziell philolaischen) Prinzipienlehre der Gegensätze und der (späteren, durch Aristoteles bekannt gewordenen) starren Formulierung der Zahlentheorie.

Das eigentliche Wesen der Zahlen, d. h. ihre geheimnisvolle Kraft, die Dinge unserer Erkenntnis zugänglich zu machen, beruht aber auf der Zehnzahl²⁾. Diese ist demnach der eigentliche Grund unserer Erkenntnis der Dinge, unsere Führerin und Lehrerin in der Betrachtung der Natur. Und zwar macht uns die Zehnzahl die Dinge nicht nur erkennbar, sondern gewährleistet uns zugleich ein wahres Erkennen; denn „Täuschung ist der Natur der Dekas fremd, und Wahrhaftigkeit ist dem Zahlenge-

¹⁾ Es muss hier bei dem blossen Hinweis sein Bewenden haben; in unserer weiteren Untersuchung wird dieses Moment nützlich zu verwerten sein.

²⁾ Philol. b. Stob. Ecl. I, S. 8 ff.

schlecht eingeboren und eigentümlich.“ Erklärlich wird uns diese Hervorkehrung der Zehnzahl durch den Umstand, dass schon unsere Philosophen nach dem dekadischen System rechneten und also in der Zehn gewissermassen den Abschluss der gesamten Zahlenreihe erblickten, die sich von da an und so fortgesetzt immer wieder selbst reproducire¹⁾).

Von den weiteren metaphysischen Lehrsätzen und Theorien — die wir wie die bereits mitgeteilten hier nur flüchtig streifen und in ihrer blossen Thatsächlichkeit aufzeigen wollen — ist die logisch nächstliegende und bedeutsamste die Harmonienlehre. Besteht alles aus Gegensätzen, so muss notwendiger Weise die versöhnende Harmonie als drittes Prinzip hinzukommen, das erst ein gemeinsames Existieren der Gegensätze in den Dingen ermöglicht. Die Harmonie ist die „Mischung und Vereinigung des Entgegengesetzten“, die „Einheit des Vielartigen und Eintracht des Zwiespältigen“²⁾. „Da die Urgründe verschiedenartig und unähnlich waren, so musste die Harmonie hinzukommen, sollte sich aus ihnen der Kosmos bilden.“³⁾ Man erkennt hier auf den ersten Blick, dass die unerlässliche logische Voraussetzung einer Harmonienlehre nur in einer Gegensatzlehre, einem metaphysischen Dualismus, gegeben sein kann. Es sei nun wenigstens kurz auf die merkwürdige Thatsache hingewiesen, dass nicht nur Philolaus, der ja eine Zweiheit der Prinzipien lehrt, sondern auch die Pythagoreer des Aristoteles, die doch lediglich in den Zahlen das Wesen der Dinge erblicken und bei denen von gegensätzlichen Prinzipien scheinbar gar nicht die Rede ist, eine Harmonienlehre kannten, ein höchst interessantes Problem, dessen Lösung in dem folgenden Paragraphen versucht werden soll.

Unsere obige genauere Erörterung über eine letzte, metaphysisch und logisch geforderte Ausbildung der gesamten pythagoreischen Metaphysik berechtigt uns zu der sehr wahrscheinlichen Vermutung, dass schon eine verhältnismässig frühe Epoche des Pythagoreismus von der Aufstellung der Gegensatz-, Zahlen- und Harmonienlehre weiter ging zur Annahme eines über all diesen Prinzipien thronenden und diese in sich befassenden Ur-

¹⁾ Vgl. hierzu Arist. Met. I, 5. 986 a 8. Von der Zehnzahl und ihrer besonderen Bedeutung für das Zahlensystem berichten noch: Theo Smyrn. cap. 49; Theol. Arithm. S. 61; vgl. oben S. 16. Entschieden zu weit geht Sobczyk [Pyth. Syst. i. s. Grundged., Diss. Breslau 1878, S. 2] mit seiner Erklärung: „Das Verhältniss der Zehnzahl zum Zahlbegriff als dem Ausdruck einer Vielheit ist demnach das des Begrenzten zum Unbegrenzten.“

²⁾ Arist. de anima I, 4. Anf; Philol. b. Nicom. Arithm. S. 59, oben S. 23.

³⁾ Nach Philolaus b. Stob. Ecl. I, S. 460.

prinzips: der Ureinheit¹⁾). Schon die öfter wiederkehrende entschiedene Betonung der Eins als der Urzahl, als des „Anfangs“ und der „Wesenheit“ alles Seienden nähert sich offensichtlich einem metaphysischen Monismus, und wenn wir demnach von späteren — einzeln genommen wohl nicht durchaus glaubwürdigen — Zeugen übereinstimmend hören, die Pythagoreer [es wird an einzelnen Stellen sogar ausdrücklich Philolaus genannt] hätten über der Grenze und Unbegrenztheit die „Gottheit“ angenommen, so sind diese Nachrichten einerseits zwar nicht allzu wörtlich, d. h. jedenfalls nicht in der gebotenen Form anzunehmen, andererseits aber auch nicht geradezu zu verwerfen; denn diese Zeugen bestätigen und bekräftigen ja nur das, was wir als folgerichtige Fortbildung der pythagoreischen Metaphysik verstehen können und fast genötigt sind, ergänzend hinzudenken: die Theorie eines einheitlichen und obersten, allumfassenden Urprinzips, das früher oder später gewiss auch zur Formulierung als einer metaphysischen „Gottheit“ gelangen konnte.²⁾ Müssten wir freilich, wie Zeller voraussetzt, die Theorie des Urprinzips unbedingt als eine Erweiterung derjenigen von der Einheit und Zweiheit auffassen, bildete mit andern Worten diese letztere Theorie die einzig mögliche Basis zur Gewinnung der Urprinzipslehre, so wäre damit, wenn auch nicht der pythagoreische Charakter der Ureinheitslehre an sich, so doch ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung wesentlich beeinträchtigt. Denn eine erst auf späteren metaphysischen Speculationen, wie sie ja die Einheits- und Zweiheitslehre darstellt, sich aufbauende und durch diese allein logisch bedingte Lehre könnte für den älteren Pythagoreismus, mit dessen Charakterisierung wir es hier allein zu thun haben, kaum noch in Frage kommen. Wir haben es indessen, wie oben gezeigt, durchaus nicht nötig, die Theorie des Urprinzips auf die Lehre von der Einheit und Zweiheit zu basieren, vielmehr erscheint sie aus dem innersten Wesen der pythagoreischen und zumal der philolaischen Prinzipienlehre nicht nur vollkommen erklärlich, sondern geradezu als in korrektester logischer Gedankenfolge von selbst resultierend.³⁾

¹⁾ Vgl. oben Kap. VIII, S. 27—38.

²⁾ Eine direkte Veranlassung zur Schöpfung der Urprinzipstheorie konnte sich unsern Philosophen sehr wohl in ihrer Lehre von der Weltbildung bieten; vgl. oben Kap. IX.

³⁾ Die Urprinzipstheorie hat zu ihrer eigentlichen Voraussetzung einen metaphysischen Dualismus; sie stellt also nichts mehr und nichts weniger dar, als das allen dualistischen Systemen früher oder später eigentümliche Umschlagen in einem prinzipiellen Monismus. Von diesem Standpunkte aus

§ 2.

Die Thatsache, dass die Pythagoreer für ihre Prinzipienlehre zwei auf den ersten Blick wesentlich von einander abweichende Grundformulierungen, nämlich eine Gegensatzlehre und eine Zahlentheorie, aufgestellt haben, ist hinlänglich erwiesen; es fragt sich nunmehr, wie wir das Verhältnis dieser beiden Prinzipienformeln aufzufassen, d. h. welche von ihnen wir als das zeitliche und logische Prius anzusehen haben, ob die Zahlenlehre etwa eine Gegensatztheorie, oder umgekehrt ein ursprünglicher Dualismus die Vorstellung von der Zahl als dem Wesen alles Seienden aus sich heraus erzeugen konnte, oder endlich, ob vielleicht beide Theorien, vermöge einer inneren wechselseitigen Bedingung und Abhängigkeit, zugleich neben einander bestanden haben mögen. Dass die Entscheidung dieser Frage für das Verständnis des gesamten älteren Pythagoreismus und somit, gemäss dessen eigenartiger Stellung innerhalb der griechischen Philosophie, für diese selbst von der grössten Bedeutung sein muss, liegt auf der Hand; denn nur, wenn wir bezüglich dieser Frage zu einem gesicherten und befriedigenden Resultate gelangt sind, dürfen wir hoffen, auf Grund der neugewonnenen Einsicht den eigentümlichsten Momenten der pythagoreischen Geistesrichtung, ihrem letzten philosophischen Ausgangspunkt, auf die Spur zu kommen.

Aristoteles berichtet eingehend von der pythagoreischen Zahlenlehre; Philolaus gibt uns ebenso unzweifelhaft eine Gegensatztheorie. Fände sich nun bei Jenem nichts weiter als die Zahlenlehre in ihrer eigentlichen, starrsten Formulierung, bei Diesem aber lediglich eine Gegensatzlehre als Prinzipientheorie, so dürfte wohl kaum jemals mit Zuversicht ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre genetische Bedingtheit von einander auszumitteln sein, ja wir müssten fast, allen ausdrücklichen Überlieferungen zum Trotz,

erscheint es sonderbar genug, dass Ritter, *Pythag. Phil.*, S. 114, 122 und 149, den wesentlich monistischen Charakter der pythagoreischen Prinzipienlehre unter entschiedener Ablehnung der philolaischen Gegensatztheorie hervorkehrt; vgl. oben S. 35. — Einen etwas unklaren Standpunkt bezüglich der Einheitslehre vertritt Chaignet, l. c. II, 13. Er findet erstens: *deux sortes d'unité, l'une immanente aux choses . . . l'autre transcendente, antérieure, extérieure, supérieure . . . qui la dépose dans les choses*. Doch meint er es damit nicht recht ernst: p. 15: . . . *si nous pouvions avec certitude attribuer aux premiers pythagoriciens cette doctrine*. Dann aber wieder II, 53: *on peut dire qu'il y aurait trois unités* (nämlich Gott, d. h. das Urprinzip, die Einheit als Form der Dinge und die Einzeldinge selbst).

bezüglich des gemeinsamen pythagoreischen Charakters dieser beiden Prinzipienformeln Zweifel hegen. Gerade der letztere Umstand jedoch, dass nämlich die beiderseitigen Fixierungen metaphysischer Grundanschauungen dem Pythagoreismus als ihrem gemeinsamen Nährboden entsprossen sind, muss eine völlige und durchaus reinliche Scheidung der Gegensatz- und der Zahlenlehre von vornherein ausschliessen. In der That finden sich denn auch einerseits bei Aristoteles neben der Zahlenlehre unverkennbare Spuren einer pythagoreischen Gegensatztheorie und andererseits hat Philolaus neben seiner dualistischen Prinzipienformel noch eine besondere „Zahlenlehre“; drittens aber lassen sich in den beiderseitigen Angaben eine Reihe von gemeinsamen und verbindenden Momenten aufzeigen, welche die starre Ausschliesslichkeit der Prinzipienformulierungen erheblich zu mildern und diese selbst einander anzunähern geeignet sind.

Eine bereits öfter citierte Angabe des Aristoteles¹⁾ erklärt als die Lehre des Alkmaeon und der Pythagoreer: *ὅτι τὰναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων*, die Gegensätze seien die Prinzipien des Seienden. Welcher Art diese „Gegensätze“ nun sein sollen, wird nicht näher angegeben, und man könnte wohl versucht sein, die aristotelische Notiz in direktem Anschluss an die Zahlenlehre zu verstehen, und zwar in dem Sinne, dass hier mit den Gegensätzen die grundmässigen Eigenschaften der Zahlen, das Gerade und das Ungerade, gemeint seien. Doch sprechen gegen diese Vermutung einige beachtenswerte Momente. Schon die Erwägung, dass die hier so genannten Gegensätze, hätte Aristoteles ihren spezifischen Charakter als der Gegensätze des Geraden und des Ungeraden im pythagoreischen Sinne erkannt, doch wohl auch als solche ausdrücklich gekennzeichnet und nicht in der nackten und abstrakten Formel als der *ἐναντία* gegeben worden wären, sodann auch der Umstand, dass die von Aristoteles an einer Stelle²⁾ als die Elemente der Zahlen hervorgehobenen Gegensätze des Geraden und des Ungeraden dennoch nirgends mit dem Wesen der Dinge identifiziert wurden,³⁾ dürfte zu der Annahme geneigt machen, dass unter den hier einfach als „Gegensätze“ bezeichneten *ἀρχαὶ τῶν ὄντων* nicht die Gegensätze des Geraden und des Ungeraden zu verstehen sind. Unsere spätere Erörterung wird aber zugleich das Verhältnis der Gegensätze des Geraden und des Ungeraden zu denen des Unbegrenzten und des Begrenzenden dahin interpretieren, dass die letzteren Gegensätze, als den Dingen an sich zukommend, jenen erst nachträglich an den

¹⁾ Met. I, 5 986 b 9; oben S. 10.

²⁾ Met. I, 5. 936 a 17.

³⁾ Worüber Näheres w. unten.

Zahlen beobachteten logisch vorangehen und zugrunde liegen, dass also, wo der reine, nicht näher specificierte Begriff der Gegensätzlichkeit hervortritt, wir weit eher Veranlassung haben, darunter den Gegensatz des Unbegrenzten und des Begrenzenden, als jenen des Geraden und des Ungeraden zu begreifen. Es lässt sich also die Vermutung kaum abweisen, dass Aristoteles bei seinen Gewährsmännern nicht nur eine starr ausgebildete Zahlenlehre, sondern zugleich — d. h. aber nicht notwendig bei denselben Philosophen — eine Theorie der Gegensätze des Begrenzenden und des Unbegrenzten vorgefunden habe.

Noch weit offensichtlicher tritt eine auch von den Pythagoreern des Aristoteles ursprünglich vertretene Gegensatztheorie in der Lehre von der Harmonie hervor. Durch Philolaus erfahren wir¹⁾ die Bedeutung der Harmonie für die gesamte pythagorische Prinzipienlehre: die Harmonie ist die Vereinigung des Vielartigen und die Eintracht des Zwiespältigen (d. h. der Gegensätze); die Urgründe bedurften ihrer ungleichartigen Natur zufolge einer Vereinigung durch die Harmonie Dass damit Philolaus auf seinen eigenen metaphysischen Grundsatz von dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten als dem Wesen aller Dinge direkten Bezug nimmt, liegt auf der Hand. Wenn nun also auch Aristoteles von seinen Pythagoreern eine Harmonienlehre vorzutragen weiss — und zwar eine gedanklich durchaus mit der philolaischen übereinstimmende: Harmonie ist die Mischung und Vereinigung des Entgegengesetzten —, so deutet dies unverkennbar auf eine ursprüngliche Gegensatzlehre auch der aristotelischen Pythagoreer hin. Denn die Zahlenlehre als solche konnte keineswegs zu einer Harmonienlehre führen, da in ihr keine Theorie der metaphysischen Gegensätze zutage tritt; nur Gegensätze konnten aber als ihre notwendige metaphysische und logische Ergänzung die Vorstellung der Harmonie erzeugen.²⁾ Damit dürfte erwiesen sein, dass die Pythagoreer des Aristoteles nicht nur eine Zahlenlehre kannten, sondern auch —

¹⁾ b. Nicom. Arithm. S. 9 u. Stob. Ecl. I, S. 460, oben S. 23 f.

²⁾ Die einzigen in der Zahlenlehre bemerkbaren Spuren von Gegensätzen sind die sogenannten Elemente der Zahlen: das Gerade und das Ungerade. Es muss aber auch hier die eigentlich metaphysische Bedeutung dieser Gegensätze abgelehnt und, vorerst nur in Kürze, darauf hingewiesen werden, dass die Gegensätze des Geraden und des Ungeraden niemals und nirgends als die Elemente des Seienden im Sinne des Unbegrenzten und des Begrenzenden gelten konnten, dass sie vielmehr, wie unsere spätere Ausführung zeigen wird, lediglich das notwendige Verbindungsglied in der Entwicklung der pythagoreischen Metaphysik von der Gegensatz- zur Zahlenlehre darstellen.

ohne dass es freilich dieselben zu sein brauchten — wenigstens noch dunkle, aber unverkennbare Erinnerungen an eine Gegensatzlehre sich bewahrt und in dem Ausbau ihres metaphysischen Lehrgebäudes verwertet hatten.

Aber nicht nur haben die Pythagoreer des Aristoteles neben ihrer starr formulierten Zahlenlehre noch entschiedene Ansätze zu einer — speziell dem Philolaus zukommenden — Gegensatztheorie, sondern auch Philolaus hat, trotz seines ausgeprägten metaphysischen Grundsatzes von dem Begrenzenden und Unbegrenzten als Wesen aller Dinge, eine eigene Zahlenspeculation. Ganz naturgemäss gewinnen aber die Zahlen für Philolaus nicht die gleiche metaphysische Bedeutung wie die Gegensätze des Begrenzenden und des Unbegrenzten (analog wie die Reminiscenzen an eine Gegensatztheorie bei den Pythagoreern des Aristoteles hinter ihrer ausgebildeten Zahlenlehre entschieden zurücktreten). Die Macht der Zahlen beruht für Philolaus noch nicht in ihrer wesentlichen Identität mit den Dingen, sondern in ihrer eigentlich erkenntnistheoretischen Bedeutung für unsere Betrachtung alles Seienden. Die Zahl macht die Dinge erkennbar, „ohne Zahl läge alles im Finstern“, „der Zahl sind die Lüge und der Neid der unvernünftigen Natur fremd.“ Hier ist an keiner Stelle von dem Wesen der Dinge, von den Elementen des Seienden, von dem Anfang der Natur, sondern stets nur von der Macht der Zahlen in Bezug auf unsere Erkenntnis die Rede. Und doch gewinnt auch die philolaische Zahlenspeculation eine hervorragende Bedeutung für die Beurteilung der gesamten pythagoreischen Prinzipienlehre, ja es ist ihr selbst zweifellos eine recht wesentliche Mitwirkung an dem Entwicklungsprozess der Gegensatzlehre zur starren Zahlenlehre zuzuerkennen¹⁾.

So haben wir also, nachdem sich uns die pythagoreische Prinzipienlehre auf den ersten Blick in zwei scheinbar streng von einander gesonderten und beiderseits ihre eigene Entwicklungslinie behauptenden Ideengängen — für Philolaus in dem Satze von dem Begrenzenden und Unbegrenzten, für die Pythagoreer des Aristoteles hingegen in der Vorstellung von der Zahl als dem Wesen alles Seienden — dargestellt hatte,

¹⁾ Die philolaische Zahlenlehre ist eben, wie schon wiederholt betont wurde, weder rein erkenntnistheoretischen, noch rein metaphysischen Charakters; vielmehr stellt sie — um das Resultat unserer Untersuchung vorwegzunehmen — die fermentierende Übergangsstufe dar, die sich vom Dualismus zum Monismus, von einer Philosophie des Werdens zu einer Philosophie des Seins, von der Betrachtung der realen Sinnenwelt zu der des idealen Denkens entwickelnden Speculationsrichtung dar.

nunmehr einerseits für die Zahlentheoretiker zugleich unverkennbare Spuren einer Gegensatztheorie, andererseits für den dualistischen Standpunkt des Philolaus auch eine Zahlenspeculation ausfindig gemacht und damit die beiderseitigen metaphysischen Grundanschauungen bereits einander, wenn auch vorerst nur äusserlich, angenähert. Es lassen sich aber ferner noch einzelne Momente eruieren, die in höchst bedeutsamer Weise eine Verschmelzung der beiden metaphysischen Standpunkte bekunden, indem sie Anschauungen zum Ausdruck bringen, denen die Theorien der Gegensätze sowohl wie der Zahlen als der Grundelemente alles Seienden logisch zugrunde liegen. — In diesem Sinne verstehe ich erstens die Notiz des Aristoteles¹⁾, die Pythagoreer hielten für das Wesen des Seienden das Unbegrenzte und das Eins. Es liegt am Tage, dass wir in dieser Bestimmung eine Verquickung der Gegensatz- mit der Zahlenlehre vor uns haben: das „Unbegrenzte“ ist das eine der philolaischen Prinzipien, das „Eins“ aber, wie wiederholt gezeigt, als das Grundelement aller Zahlen zugleich dasjenige aller Dinge. Wie unklar indess diese Vorstellung unsern Philosophen selbst geblieben sein muss, geht aus den weiteren Angaben des Aristoteles hervor, das Unbegrenzte allein²⁾, sowie das Eins³⁾ seien auch einzeln und für sich genommen als Prinzipien des Seins verstanden worden. Diese Unklarheit der Vorstellung entspricht aber ganz und gar der dem älteren Pythagoreismus eigentümlichen im rastlosen Flusse begriffenen und nach einer endgültig befriedigenden Formulierung drängenden Speculationsweise. Unter denselben Gesichtspunkt fällt die kurze, aber bedeutsame Notiz des Aristoteles, den Pythagoreern sei der ganze Himmel nur eine Harmonie und Zahl; die Harmonie, die ja zu ihrer logischen Voraussetzung eine Gegensatztheorie haben muss, ist hier der Zahl direkt coordiniert. Von besonderem Interesse ist ferner die Speculation unserer Philosophen in ihrer Aufstellung einer Tafel von zehn Gegensätzen. Grundlegend für diese Vorstellung war natürlich die metaphysische Anschauung von den Gegensätzen als Prinzipien des Seins; eine Modification durch die Zahlenlehre erfuhr jedoch diese Theorie in der Beschränkung der Gegensatzreihen auf die Zahl Zehn: eine offensichtliche Verquickung der Gegensatz- und der Zahlenlehre.⁴⁾ Hierher gehört

¹⁾ Met. I, 5. 987 a 14.

²⁾ Phys. III, 4. 203 a 1.

³⁾ Met. I. 6. 987 b 10; X, 2. 1053 b 9.

⁴⁾ Beachtenswert ist hierbei noch der Umstand, dass es gerade die von Philolaus so sehr gefeierte Zehnzahl ist, welche die hier zugrunde liegende, gleichfalls philolaische Anschauung von den Gegensätzen in eine bestimmte Formel fassen sollte.

auch in gewissem Sinne die Lehre von der Einheit und Zweiheit. Unsere vorangegangenen Untersuchungen liessen diese Theorie als nicht eigentlich altpythagoreisch, aber nichtsdestoweniger als gut pythagoreisch, d. h. als eine natürliche Fortbildung der altpythagoreischen Prinzipienlehre erscheinen. Von diesem Standpunkte aus dürfte die Einheits- und Zweiheitslehre so zu charakterisieren sein, dass sie zwar fraglos aus der Zahlenlehre hervorgegangen, aber in ihrer dualistischen Ausprägung gleichzeitig entschieden durch die Gegensatztheorie beeinflusst worden ist. Demnach hat unsere Theorie eine recht eigentümliche Entwicklung durchgemacht: nachdem die ursprüngliche Gegensatzlehre¹⁾ in die Zahlenlehre ausgemündet und von dieser in einem gewissen Entwicklungsstadium der pythagoreischen Metaphysik sozusagen überwunden war [dieses Stadium kennzeichnet sich durch die starre Prinzipienformel: „Alles ist Zahl,“ „die Dinge selbst sind Zahlen“ u. s. w.], lenkte die Speculation — wohl nicht des gesamten Pythagoreismus, sondern nur einzelner Philosophen²⁾ — in der Theorie der Einheit und Zweiheit wieder zu dem älteren metaphysischen Standpunkt zurück, aber nicht ganz und gar zu der ursprünglichen Gegensatzlehre, sondern zu einer Anschauungsform, deren Grundgedanke [der metaphysische Dualismus] aus dem älteren System entlehnt, aber um die inzwischen hinzuerworbene metaphysische Einsicht von der Macht der Zahlen bereichert war. Die Gegensatzlehre lieferte den Ausgangspunkt und das eigentliche Fundament, die Zahlenlehre aber das Material und die äussere Ausstattung zu dieser neuen Theorie.

Nunmehr ist der Boden gewonnen zu einer aussichtsvollen Beantwortung der uns beschäftigenden Frage nach dem philosophischen und logischen Verhältnis der Gegensatzlehre zur Zahlenlehre. Philolaus vertritt einen ausgesprochenen metaphysischen Dualismus: „Alles Seiende besteht aus dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten“; Aristoteles trägt in der Hauptsache eine starr formulierte Zahlenlehre als pythagoreisch vor. Auch Philolaus ist die Zahlenspeculation nicht fremd; bei Aristoteles finden wir andererseits deutliche Spuren einer Gegensatzlehre. Wir schliessen daraus, dass die Lehre von den Gegensätzen das Ursprünglichere, die Zahlenlehre das Abgeleitete, jene die metaphysische Basis, diese ein daraus erwachsenes Ent-

¹⁾ Dies zunächst als Hypothese ausgesprochen; die genauere Deduction des zeitlichen und logischen Verhältnisses der Gegensatzlehre zur Zahlenlehre s. w. unten.

²⁾ Vgl. oben Kap. VI.

wicklungsprodukt sei¹⁾), und begründen diese unsere Interpretation mit den folgenden Argumenten. — Zunächst erscheint mir die Auffassung gesichert, dass wir es bezüglich der Gegensatz- und der Zahlenlehre überhaupt mit einer fortlaufenden metaphysischen Entwicklung, und nicht etwa nur mit verschiedenen Ausdrucksformen derselben sich im Grunde gleichbleibenden Vorstellung von dem Wesen des Seins zu thun haben. Die Gegensatzlehre und die Zahlenlehre unterscheiden sich, zunächst mehr äusserlich betrachtet, dadurch, dass jene einen metaphysischen Dualismus, diese aber einen Monismus darstellt, dass dort das Wesen des Seienden in zwei sich schroff gegenüberstehenden Prinzipien, hier in der durchgängigen einheitlichen Identität mit der Zahl gefunden wird. Diese Scheidung, die im Laufe dieser Spezialuntersuchung noch näher charakterisiert werden wird, ist aber für die Auffassung der gesamten pythagoreischen Prinzipienlehre von der grössten Bedeutung. Die meisten neueren Erklärer haben dies verkannt, indem sie Zahlen- und Gegensatzlehre geradezu wie ein Philosophem, das sich nur in verschiedener Einkleidung präsentierte, ansahen. Und zwar gingen diese Erklärer — vor Allen Zeller — hierbei von der irrigen Voraussetzung aus, als sei die Zahlenlehre das eigentlich ursprüngliche und fermentierende Grundelement der gesamten Prinzipienlehre, und erst aus der Zahlenlehre habe sich die Vorstellung von den Gegensätzen als den Prinzipien der Dinge entwickelt. Man stützte sich hierbei vornehmlich auf die Angabe des Aristoteles²⁾, die Elemente der Zahlen seien das Gerade und das Ungerade, und Ersteres sei das Unbegrenzte, Letzteres das Begrenzte u. s. w. Hier also glaubte man das einfache und natürliche Verbindungsglied zwischen der Zahlenlehre der aristotelischen Pythagoreer und der Gegensatzlehre des Philolaus gefunden zu haben. Denn wenn doch Aristoteles selbst ausdrücklich angibt: die Zahl ist das Wesen der Dinge; die Elemente der Zahl sind das Gerade und das Ungerade; das Gerade aber ist so viel wie Unbegrenztes, das Ungerade so viel wie Begrenztes — so ist damit zunächst die Auffassung des Stagiriten selbst, sodann aber doch wohl auch die der Pythagoreer (von denen ja Jener seine Angaben entlehnt haben müsste) von dem Verhältnis der Zahlenlehre zur Gegensatzlehre offensichtlich dokumentiert, d. h. also die Zahlenlehre hätte auf dem Wege der Identifizierung von Gerade und Ungerade mit Unbegrenztem und Begrenztem die Gegensatztheorie und in

¹⁾ Diese Auffassung ist keineswegs neu; vgl. die Erklärungen Ritter's, Hermann's u. s. w. unten im § 3.

²⁾ Met. I, 5. 986 a 17, oben S. 9.

erster Linie die metaphysische Anschauung des Philolaus von dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten aus sich erzeugt. Die aristotelische Deduction lässt es nun zwar nicht zweifelhaft, dass die eben auseinandergesetzte und von den meisten Neuerern adoptierte Auffassung auch tatsächlich die des Aristoteles gewesen ist; daraus folgt indess noch keineswegs, dass es auch die unserer Philosophen hätte sein müssen, vielmehr könnte diese aristotelische Deduction sehr wohl ein willkürlicher Interpretationsversuch des Stagiriten, oder vielleicht auch, wenn wir nicht so weit gehen wollen, dem Aristoteles von einem oder einzelnen Pythagoreern als die allgemeine Schulansicht berichtet gewesen sein. Dass es nicht die gewissermassen offizielle und der tatsächlichen Entwicklung der Prinzipienlehre entsprechende Ableitung gewesen sein kann, ist trotzdem nicht zu bezweifeln. Wenn die Zahlenlehre das Ursprüngliche war und man erst von hier aus zur Betrachtung der Gegensätze gelangte — warum blieb man nicht bei den zunächst beobachteten Gegensätzen des Geraden und des Ungeraden stehen? Warum sollte man weiter gegangen sein zur Annahme der Gegensätze des Unbegrenzten und des Begrenzenden? Ja warum werden an keiner einzigen Stelle die Gegensätze des Geraden und des Ungeraden als die Prinzipien des Seienden genannt? Denn es ist eine ganz willkürliche und irrige Folgerung Zeller's¹⁾: da sich jede Zahl teils in gerade, teils in ungerade Elemente auflösen lasse, hielten die Pythagoreer das Gerade und Ungerade für die Bestandteile der Zahlen „und weiterhin der Dinge“; und indem die Pythagoreer das Ungerade dem Begrenzten, das Gerade dem Unbegrenzten gleichsetzten, seien sie zu dem Satze gekommen, alles bestehe aus dem Begrenzten und Unbegrenzten und alles habe entgegengesetzte Bestimmungen an sich . . .²⁾ Wie wäre aber die Überleitung

¹⁾ Ia⁵ 351.

²⁾ Dem Zeller'schen Gedankengange folgt u. A. Strümpell, *Gesch. d. theoret. Philos. der Griechen*, Lpzg. 1854, S. 85: „Die Zahlen als solche drücken das Wesen der Dinge nur insofern aus, als sie selbst ihren Ursprung und ihre Wesenheit in eigenen, selbständigen Elementen haben“ . . . „Als solche Elemente der Zahlen und mithin der Dinge werden zuvörderst das Gerade und das Ungerade genannt, diese beiden aber alsdann wiederum selbst auf zwei andere Prinzipien zurückgeführt, nämlich auf das Unbestimmte, Form- und Gestaltlose und insofern Unendliche, also auf den reinen Stoff Anaximanders . . . und andererseits auf ein diesem begrifflich gegenüberstehendes bestimmendes, begrenzendes, formendes Prinzip . . .“ Zu dem letzten Teile dieser Deduction sei bemerkt, dass das Resultat derselben zweifellos das philosophiegeschichtlich gegebene ist, dass aber seine Gewinnung gerade in umgekehrter Ableitung zu erfolgen hat, als dies bei Strümpell geschieht. Vgl. d. folg. Ausf.

von den Gegensätzen des Geraden und des Ungeraden zu denen des Unbegrenzten und des Begrenzenden überhaupt zu motivieren? Wenigstens ist die Angabe späterer Erklärer des Aristoteles: das Gerade sei unbegrenzt, weil es der Zweiteilung keine Grenze setze, das Ungerade aber begrenzt, weil sich hier die Zweiteilung erschöpfe,¹⁾ nur ein nachträglicher Versuch, einen logischen Zusammenhang da nachzuweisen, wo er von den Pythagoreern selbst niemals angestrebt wurde, noch angestrebt werden konnte, da für ihr gesamtes metaphysisches Empfinden die Abfolge der einzelnen Speculationen gerade die umgekehrte sein musste, als diese späteren Commentaren annahmen. Gerade aus diesem späteren Erklärungsversuch zur Ableitung der Gegensätze des Begrenzenden und des Unbegrenzten aus denen des Ungeraden und des Geraden und seiner ganzen offensichtlichen Haltlosigkeit²⁾ dürfte aber schon hervorgehen, dass den älteren Pythagoreern erstens die hier gegebene Motivierung, sodann auch, da sich ausser ihr wohl kaum eine andere nur annähernd befriedigende Begründung finden liesse, dass ihnen zugleich die damit zu begründende Ableitung selbst fremd war. Oder sollten wir es wirklich für glaublich halten, unsere ernsten Denker hätten eine so hochbedeutsame, ja geradezu grundmässige Fortbildung ihrer metaphysischen Anschauungen auf der unbeholfenen und oberflächlichen Vorstellung von der „Zweiteilung“ aufgebaut? So morsch und schwankend könnte aber zudem unmöglich die Brücke sein, die unsere Philosophen von ihrer ausgeprägten, starr formulierten und nachdrücklich vertretenen Zahlenspeculation auf ein völlig neues metaphysisches Gebiet, nämlich zur Betrachtung der Gegensätze in den Dingen hätte hinüberführen können. Ein derart grundmässiges Aufgeben der lange gewohnten Speculationsbasis hätte denn doch ganz anders motiviert sein müssen, als damit, dass einzelne Zahlen der Zweiteilung eine Grenze setzten, andere nicht, und dass darum die Zahlen begrenzt und unbegrenzt seien u. s. w. — Konnte sich aber die Vorstellung von der geraden und ungeraden Eigenschaft der Zahlen unmöglich zu derjenigen von dem Unbegrenzten und dem Begrenzenden als Prinzipien alles Seienden fortbilden, so war der umgekehrte Entwicklungsgang umso natürlicher. Die ursprüngliche Vorstellung der Gegensätze des Begrenzenden und des Unbegrenzten konnte sehr wohl diejenige des Ungeraden und des Geraden und damit die gesamte Zahlenlehre

¹⁾ Vgl. die ausführliche und schwierige Untersuchung Zeller's, Ia⁶ 351 ff, bes. 352, 1.

²⁾ Selbst Aristoteles vermag nur die Thatsache dieser Gleichsetzung, nicht jedoch ihre Begründung anzugeben.

in ihrem Gefolge haben.¹⁾ Wäre die Theorie von den Gegensätzen des Begrenzenden und des Unbegrenzten ein Produkt der Zahlenlehre, so wäre — von der philosophischen Unzulänglichkeit des bei späteren Interpreten angenommenen Verbindungsgliedes des Ungeraden und des Geraden ganz abgesehen — doch wohl zu erwarten, dass die so gewonnene Gegensatzlehre noch in einem gewissen, wenn auch nur äusserlichen Connex mit ihrem Ursprung geblieben und nicht sofort als eine völlig neue, an Zahlenspeculation auch nicht im Entferntesten erinnernde Theorie aufgetreten sei. Dass das Letztere aber thatsächlich der Fall ist, dass die Gegensatzlehre auch nicht eine Spur von Zahlenspeculation aufweist und in keiner Weise an diese als ihren etwaigen Ursprung erinnert, sehen wir auf's Deutlichste bei Philolaus, dem eigentlichen und für uns massgebenden Vertreter der Gegensatzlehre. „Alle Dinge bestehen aus Begrenzendem und Unbegrenztem“; von der „Zahl“ oder ihren Elementen, dem Ungeraden und dem Geraden, ist hier nicht die Rede. Andererseits weist die Zahlenspeculation des Philolaus deutlich die Merkmale einer sich herausbildenden neuen metaphysischen Grundformel, d. h. eben der starr formulierten Zahlenlehre, wie wir ihr bei Aristoteles begegnen, auf. Was Philolaus von den Zahlen und ihrer Macht mitteilt, ist noch wesentlich verschieden von dem, was die aristotelischen Pythagoreer von der Zahl berichten. Philolaus setzt, wie schon wiederholt betont wurde, die Zahlen keineswegs in's Verhältniss zu den Dingen und ihrer Wesenheit, sondern zunächst zu unserer Erkenntnis, zu unserem Anschauungsvermögen. Es heisst hier nicht: die Zahl ist das Wesen der Dinge, sondern: die Zahl macht die Dinge erkennbar, sie ist uns Führer und Leiter in der Betrachtung alles Sinnlichen und ermöglicht uns erst eine wahre und irrthumsfreie Erkenntnis. Diese Art der Zahlenspeculation erscheint aber als ein durchaus natürliches Übergangs- und Verbindungsglied zwischen der Gegensatz-

¹⁾ Dass die Gegensatzlehre ihren Ursprung in dem Begrenzenden und Unbegrenzten, und nicht in dem Ungeraden und Geraden hat, erklärt auch H. Ritter, *Gesch. d. Philos.*, I, 134: „Es spricht sehr vieles dafür, dass die Pythagoraeer ihre Lehre von den Gegensätzen zwischen der Grenze und dem Unbegrenzten angefangen haben.“ K. Joël, *Gesch. d. Zahlenprinzipien*, S. 192, nimmt (was ganz ausgeschlossen ist) eine „wechselnde Priorität der beiden Gegensätze“ und ein „gleichzeitiges Nebeneinanderbestehen Beider“ an. Ziemlich oberflächlich urteilt hierüber Rothenbücher, *D. System d. Pythagoreer n. d. Ang. d. Aristoteles*, S. 12, im Anschluss an Zeller: „Das Allgemeine des Unbegrenzten und des Begrenzten oder Geraden und Ungeraden schien an Umfang und Bedeutung alle andern Prädikate zu überragen und deshalb wurde ihm zugeschrieben, die Ursache der Dinge zu sein.“

und der Zahlenlehre. Noch stand die prinzipielle Geltung der Gegensätze des Begrenzenden und des Unbegrenzten für unsern Philosophen fest, noch war ihm die Formel: „Alles besteht aus Begrenzendem und Unbegrenztem“ die einzig massgebende und metaphysisch ausreichende; aber schon gährt es in der altgewohnten Anschauung, eine neue Erkenntnis steigt mählich herauf und ringt sich langsam aber stetig und unwiderstehlich zur unbedingten Geltung durch. In Philolaus bahnt sich der philosophiegeschichtlich denkwürdige Übergang an von der ursprünglichen und noch bei Heraclit den gesamten Inhalt der Weltanschauung ausmachenden Lehre von den Alles beherrschenden Gegensätzen zu der Erkenntnis, dass der Grund alles Seins in den Zahlen beruhe¹⁾, der Übergang also von einem Dualismus²⁾ zum Monismus, von der Betrachtung der sich widerstreitenden Elemente des Werdens zu derjenigen der einheitlichen, ruhenden und stetigen Eigenschaft des Seins³⁾. Wie viel natürlicher aber dieser Standpunkt für den Entwicklungsgang der gesamten pythagoreischen Prinzipienlehre ist als der umgekehrte, von Zeller und den meisten neueren Auslegern vertretene, zeigt schon ein flüchtiger Blick auf die dualistisch einsetzenden und monistisch ausmündenden metaphysischen Systeme einer Reihe von historisch hervortretenden Philosophien. Der jugendkräftige, nur im heissen Ringen und Kämpfen um die Wahrheit sein volles Genüge findende speculative Geist erfasst, seiner eigenen innersten Natur entsprechend, begierig die Kontraste alles Daseins und erkennt in einem endlosen Widerstreit, einem ewigen Kampfe den letzten Sinn alles Naturgeschehens; ihm ist die ganze Schöpfung gleichsam in

¹⁾ Richtig deutet Cl. Baumecker, Das Problem d. Materie i. d. griech. Phil., München 1890, S. 37 den Entwicklungsgang der pyth. Prinzipienlehre an: „Die Zahl aber erscheint ihrerseits bereits ein Entwicklungsprodukt ursprünglicher Elemente. Sie entsteht durch die Verbindung der Grenze (oder des Begrenzenden) mit dem Unbegrenzten. Indem das Unbegrenzte durch die Grenze bestimmt wird, entsteht zuerst die Eins, welche also Grenze und Unbegrenztes in sich befasst; aus der Eins entsteht (durch deren Wiederholung) die Zahl; die Zahlen aber bilden das Weltall.“ Inkonsequent ist aber seine Erklärung des Unbegrenzten aus der Zahl, a. a. O. S. 40.

²⁾ Den ursprünglich dualistischen Charakter der pyth. Prinzipienlehre betont a. A. W. Windelband, Gesch. d. Philos., S. 35.

³⁾ Strümpell, a. a. O., S. 80 nennt die pyth. Metaphysik einen „Vermittlungsversuch zwischen dem Werden und dem Sein“. George Henry Lewes, Gesch. d. Philos., I. Bd., Berlin 1873, S. 139: „Pythagoras entdeckte, dass der Veränderung eine unveränderliche Existenz zum Grunde liege; aber er brauchte einen bestimmteren Ausdruck dafür und nannte sie Zahl.“

zwei feindliche Heerlager geschieden, die sich unablässig befehden, ihm ist mit einem Worte das All ein frisch pulsierendes, lebensvolles Hin- und Herwogen und Sichumbilden, ein von Thätigkeit und Kraft durchflutetes Werden; dem in den Stürmen des Lebens geprüften und geläuterten, zu einem ruhigen und klaren Naturbetrachten durchgedrungenen Philosophen hingegen fließen des Daseins Schroffheiten und Härten, alles Drängen und Wogen der Gegensätze zu der abgeklärten Erkenntnis eines stetigen, im Wechsel der Erscheinungen beharrenden Wesens der Dinge zusammen — er hat den reiferen und höheren Standpunkt gewonnen, der sich die Erforschung des Seins zum Ziele setzt.¹⁾ In der Zahlenlehre ist dieser monistische Standpunkt der Metaphysik erreicht, die Anschauung der durchgängigen Gegensätzlichkeit der Erscheinungen hat der abgeklärteren Einsicht von dem beharrenden Wesen alles Seins das Feld geräumt.

In welcher Weise vollzog sich nun aber dieser denkwürdige Übergang, und wie gelangten unsere Philosophen ferner zu ihrer spezifischen Prinzipienformel von der Zahl als dem Wesen alles Seienden? Die ursprüngliche Beobachtung hatte alles im Banne der Gegensätze erscheinen lassen. Dieser grundmässige Dualismus konnte aber auf die Dauer philosophisch unmöglich befriedigen: es stellt sich das Bedürfnis ein, die Dinge und ihre Wesenheit unter einem einheitlichen Gesichtspunkte und mit einer einzigen umfassenden Formel zu begreifen. Als solche erschien den Pythagoreern — und das ist der Kernpunkt ihrer Metaphysik und ihrer gesamten Geistesrichtung — die Zahl. Zu dieser Hypostasierung der Zahl als des Wesens der Dinge waren besonders zwei Momente veranlassend: ein rein speculatives, inneres und ein mehr zufälliges, äusseres Moment. Was die Zahlen metaphysisch dazu befähigt, als Grundprinzipien alles Seienden angesehen zu werden, lehrt uns in unverkennbarer Weise die den Übergang von der Gegensatz- zur reinen Zahlenlehre bildende Zahlenspeculation des Philolaus. Da die Zahlen ein Anschauen und Erkennen der Dinge ermöglichen, da mit andern Worten alle Verhältnisse des Seienden zahlenmässig angeordnet und bestimmt sind [so weit Philolaus], sind die Zahlen der innerste und eigentlichste Grund alles Seins [Folgerung der Pythagoreer des Aristoteles].²⁾ Denn wenn wir das Wesen

¹⁾ In diesem Sinne darf wohl die Harmonie als die Versöhnerin der Gegensätze in eine nähere Beziehung zur Zahl gesetzt werden; doch ist es übertrieben, wenn Rothenbücher, a. a. O. S. 20, in der Harmonie nur einen andern Ausdruck für die Zahl findet.

²⁾ Vgl. Brandis, Gesch. d. Entw., S. 165: Die Pythagoreer kamen zur Gleichsetzung des Wesens der Dinge mit der Zahl „nicht durch irgendwelche

der Dinge nur insofern und soweit zu erkennen vermögen, als es in ihrer zahlengemässen Anordnung, in der sich gleichbleibenden Entsprechung ihrer einzelnen Teile sich ausprägt, so erschöpft sich gewissermassen für unser Anschauungsvermögen das Wesen alles Seienden in dem, was ihm mit den Zahlen gemeinsam ist. In diesem Sinne ist wohl auch die schon öfter citierte Angabe des Jamblich¹⁾ zu verstehen, nach Philolaus gäbe es nichts Erkennbares, wenn alles nur aus Unbegrenztem bestände. Zugleich haben wir hier ein äusserst wertvolles Übergangsglied von der Gegensatztheorie des Philolaus zu der Zahlenlehre der Pythagoreer des Aristoteles. Denn hier wird von Philolaus selbst die (durch die Zahlen bewirkte) Erkennbarkeit der Dinge mit dem Unbegrenzten, also die Zahlenlehre direkt mit der Gegensatzlehre, in Verbindung gebracht. Ferner ist gerade hier der von uns betonte Standpunkt der Überleitung von den Gegensätzen zu den Zahlen [und nicht umgekehrt] deutlich zu erkennen, indem die Zahlen hier geradezu mit einem der philolaischen Prinzipien, nämlich dem Begrenzenden, identifiziert werden [d. h. wäre alles nur begrenzt, so wäre nichts erkennbar; erst die Begrenzung macht die Dinge unserem Anschauungsvermögen zugänglich. Genau das Gleiche gilt aber von der Zahl].²⁾ Dies scheint die eigentliche philosophische Motivierung der Zahlenlehre zu sein.

Das zweite, äussere Moment, das zur Gewinnung der Zahlenlehre veranlassend mitwirken mochte, ist die notorische Beschäftigung der Pythagoreer mit der Mathematik. Da ihre gesamte Denkrichtung dergestalt beeinflusst und modifiziert war, verliert die Thatsache ihrer Zahlen-speculation für uns viel von ihrer Fremdartigkeit; aber darum die Entstehung der Zahlenlehre ausschliesslich mit diesem an sich rein äusserlichen Moment motivieren wollen, wie dies selbst Aristoteles thut³⁾, wäre

Wahrnehmungen, sondern durch das Innewerden der unbedingten Gewissheit, mit welcher wir die mathematischen und zwar zunächst die Zahlenverhältnisse zu bestimmen vermögen.“ Ähnlich bemerkt Chaignet l. c. II, 3 von der Zahl: „il est l'élément persistant, constant, universel des choses.“

¹⁾ Comm. z. Nicom. Arithm. S. 7: ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων κατὰ τὸν Φιλόλαον.

²⁾ Von Interesse ist eine persönliche Bemerkung des Nicom. Arithm. II, S. 59, zu der philolaischen Gegensatzlehre: Φιλόλαος δὲ Ἀναγκαῖον τὰ ἐόντα εἶμεν ἢτοι ἄπειρα ἢ περαινόντια ἢ περαινόντια ἅμα καὶ ἄπειρα· ὅπερ μᾶλλον συγκατατίθεται εἶναι, ἐκ περαινόντων ἅμα καὶ ἀπείρων συνεστάναι τὸν κόσμον, καὶ εἰκόνα δηλονότι τοῦ ἀριθμοῦ.

³⁾ Vgl. oben S. 8.

philosophisch ganz und gar unzureichend.¹⁾ Die eigentliche und für sich massgebende Motivierung der Zahlenlehre ist vielmehr, wie gezeigt, in der inneren Wesensverwandtschaft aller Erscheinungsformen des Seienden mit den Zahlen zu suchen²⁾. Es ist nach dem Ursprung und der wahren (nur bei Philolaus gegebenen) Motivierung der Zahlenlehre natürlich, dass ihr Grundzug ein (freilich nicht als solcher erkannter und ausgesprochener) erkenntnistheoretischer war, der wohl niemals, selbst nicht in der schärfsten Formulierung der metaphysischen Lehrsätze, ganz verloren ging.³⁾

In der schlechthinigen Identifizierung der Dinge mit den Zahlen, in der Aufstellung einer allumfassenden Formel für das Wesen alles Seienden, verfahren unsere Pythagoreer nun freilich insofern allzu schematisch, als sie, wohl nach dem Muster der altionischen Physiologen, besonders des Thales und Anaximander, aber auch der Eleaten und Heraklit's,

¹⁾ Vgl. Lewes, a. a. O. S. 141, der in der aristotelischen Ableitung der Zahlenlehre ebenfalls nur ein, verhältnismässig unwesentliches, äusseres Moment erkennt. Selbst Zeller, Ia⁴ 358, gibt zu, dass wir „allerdings auch die Darstellung des Aristoteles zunächst nur als seine eigene Ansicht, nicht als ein unmittelbares Zeugnis über Thatsächliches zu betrachten haben.“ Doch ist nicht einzusehen, warum gerade „in diesem Falle alles dafür sprechen“ soll, „dass diese Ansicht auf einer richtigen Erkenntnis des wirklichen Zusammenhangs beruht.“

²⁾ Den „Elementen der Zahlen“, dem Geraden und dem Ungeraden, können wir, wie gesagt, keine besondere Bedeutung beimessen, nicht einmal für die Überleitung der Gegensatzlehre zur Zahlenlehre. Zu kurzsichtig urteilt also Strümpell a. a. O. S. 85: „Die Zahlen als solche drücken das Wesen der Dinge nur insofern aus, als sie selbst ihren Ursprung und ihre Wesenheit in eigenen selbständigen Elementen haben.“ Und nun folgt die bekannte Überleitung durch das Gerade und Ungerade zum Unbegrenzten und Begrenzten. Wir haben aber, selbst von der Unrichtigkeit dieser Ableitung abgesehen, nachzuweisen versucht, dass sich die metaphysisch so sicher und dogmatisch auftretende Zahlenlehre unmöglich auf dem schwankenden und ganz unphilosophischen Boden einer Parallelisierung des Geraden und des Ungeraden mit dem Unbegrenzten und dem Begrenzten und der damit zusammenhängenden Motivierung von der „Zweiteilung“ aufbauen konnte; vgl. auch J. E. Erdmann, Grdr. d. Gesch. d. Philos., I. Bd., Berlin 1866, S. 29 f., im Sinne der meisten neueren Darstellungen, bes. Zeller's. Recht eigenartig, aber nicht minder irrig ist die Auffassung Fr. Überweg's, Grdr. d. Gesch. d. Philos., S. 57, der sogar das Begrenzende und das Unbegrenzte als ursprüngliche Prinzipien der Zahl auffasst.

³⁾ Vgl. die oben citierten Worte von Brandis, Gesch. d. Entw., S. 165; dazu Strümpell, a. a. O. S. 82.

Körperliches und Geistiges, Sinnliches und bloss Gedachtes unterschiedslos auf die Zahl zurückführten und in der Zahl zu erschöpfen glaubten.¹⁾

Überblicken wir nun die verschiedenen Formen und Phasen der Zahlenlehre, so stellt sich hierfür ein recht eigenartiges und von vornherein wohl nicht erwartetes Verhältnis heraus.²⁾ Wir dürfen in der Hauptsache drei Entwicklungsstadien der Zahlenlehre unterscheiden: 1) die Anticipation der Zahlenlehre bei Philolaus, in noch wesentlich erkenntnistheoretischem Gewande; 2) die hieraus entsprungene metaphysische Grundformel in ihrer ausschliessenden Starrheit: „Alles ist Zahl,“ „die Dinge selbst sind Zahlen“ . . . 3) eine Milderung dieser Grundformel in der Richtung einer blossen Vergleichung der Dinge mit den Zahlen: Die Dinge sind „nach dem Muster der Zahlen“, durch deren „Nachahmung“ entstanden.³⁾ Dass diese Reihenfolge auch die philosophiegeschichtlich gegebene ist, dürfte im Grossen und Ganzen unsere vorangegangene Erörterung erwiesen haben; es sei hier nur nochmals die an sich auffallende Thatsache betont, dass aus der erkenntnistheoretisch fundierten Zahlen-speculation des Philolaus sofort die eigentliche Zahlenlehre in ihrer starrsten Formulierung, wie wir ihr bei Aristoteles begegnen, hervorgegangen ist, dass aber die milderen Formen derselben, ebenso wie ihre Ausdeutungen und Anwendungen auf die empirischen Gebiete späteren

¹⁾ Strümpell, a. a. O. S. 84 findet, „dass die strengen Pythagoreer die Zahlen in demselben Verhältnis zu den gegebenen Dingen und Erscheinungen gedacht haben, wie Frühere das Wasser oder ein anderes Element“. Vgl. auch Schleiermacher, Gesch. d. Philos., S. 54. Nicht ganz richtig urteilt K. Joël, Gesch. d. Zahlenpr., S. 184: „Das Schema der Zahl, diese Einheit, die eben in der Vielheit besteht, schien eine treffliche Vermittlung zu bieten zwischen der Einheit des Denkens und der Vielheit der Erscheinungen“ (dazu Siebeck a. a. O. S. 123.) . . . „Nur schade, dass diese Verbindung eine rein formale ist und dem Materialen gegenüber nichts als eine Analogie.“ Eine Analogie ist aber die Verbindung von Zahl und Ding nur für unser modernes, geschulteres Denken, während unsere Pythagoreer die Zahl dem Dinge gleichsetzten genau in derselben Weise, wie die Früheren das Wasser, die Luft u. s. w.

²⁾ Dass die Zahlenlehre sich keineswegs einheitlich ausbildete und besonders selbst wieder und für sich genommen verschiedene Formen der Entwicklung durchmachte, haben wir wiederholt, zuletzt im Anhang I, gezeigt.

³⁾ Vgl. oben S. 10; dazu Aristox. b. Stob. I, 16: *Πυθαγόρας . . . πάντα τὰ πράγματα ἀπεικάζων τοῖς ἀριθμοῖς*; Theo Mus. cap. 38; Sext. adv. Math. IV, 2; VII, 94, 109; Themist. Phys. 220, 22; Simpl. de coelo 239 a 29; Theano b. Stob. Ecl. I, 302; *συχροὺς μὲν Ἑλλήνων πέπυσται νομίσαι φάναι Πυθαγόραν ἐξ ἀριθμῶν πάντα φύεσθαι, ὁ δὲ οὐκ ἐξ ἀριθμῶν, κατὰ δὲ ἀριθμὸν πάντα γίγνεσθαι.*

Ursprungs sind¹⁾). Wenn nun diese Milderung der starren Formulierung auch nicht gerade im Widerspruch mit der gesamten Tendenz der Zahlenlehre steht²⁾, so bedeutet sie doch ein bemerkenswertes Aufgeben des prinzipiellen Standpunktes und ein Hinüberlenken zu der neuen, durch Anaxagoras angebahnten Weltanschauung von dem Gegensatz des Geistes und des Stoffes: die Zahlen können jetzt nicht mehr ausschliesslich und völlig umfassend das Wesen des Seienden ausmachen, doch bleibt den Dingen auch jetzt noch vieles gemeinsam mit den Zahlen und ihrer besonderen Kraft; die Dinge sind nicht die Zahlen selbst, wohl aber nach dem Muster der Zahlen, als eine Nachahmung derselben, zu betrachten³⁾).

¹⁾ In diesem Sinne bemerkt Ritter, *Pythag. Philos.*, S. 91: „Wir sehen uns veranlasst, das was sie von der Ähnlichkeit und der Nachahmung der Zahlen sagten, nicht als den Grund ihrer Zahlentheorie zu betrachten, sondern nur als ein Beiwerk, das sich erzeugte, nachdem die Theorie schon gefunden war, und welches in späteren Zeiten wohl erst recht ausgebildet wurde und eine umso breitere Ausführung fand, je mehr man von der wahren Grundlage der Zahlenlehre die Bedeutung vergessen hatte.“ Röth, a. a. O. II, 870, erkennt durchaus die metaphysische Bedeutung der Zahlenlehre, indem er erklärt, „dass die Zahlen in der älteren pythagoreischen Schule bis auf Platon einschliesslich nur symbolische Bezeichnungen von Gegenständen sind, denen diese Zahlen eigentümlich zukommen . . .“ und erläutert diese Auffassung an den Analogien: wie wir etwa von der „bösen Sieben“ sprechen, weil wir sieben Todsünden zählen, oder von den „Zwölfen“ und darunter die zwölf Apostel verstehen. Also seien „die den Zahlen beigelegten Eigenschaften und Prädikate nur Eigenschaften und Prädikate der durch die Zahlen bezeichneten Dinge.“ Vgl. hierzu J. Monrad, Bericht in „Der Gedanke“, her. v. Michelet, 1862, S. 169 ff.: „Da die Zahlenlehre auf pythagoreischem Standpunkte nicht nur Mathematik, sondern Philosophie war, da die Zahlen als das Wesen der Dinge betrachtet wurden, musste man natürlich dahin streben, sie in der empirischen Mannigfaltigkeit wiederzufinden, und dies Streben musste einen rückwirkenden Einfluss sowohl auf den Zahlenbegriff selbst, als auf die empirische Auffassung vieler Dinge ausüben.“ Den Röth'schen Standpunkt anticipierte schon W. G. Tennemann, *Gesch. d. Philos.*, Lpzg. 1798, I. Bd. S. 125: „Die Pythagoräer hatten zwar ihre Zahlentheorie mit allen Gegenständen ihres Nachdenkens in Verbindung gesetzt; allein dieses Band ist so locker, dass man es ohne Nachteil wegnehmen und ihre Philosophie unabhängig von demselben vortragen kann. Die Bedeutung des Wortes Zahl ist in diesem Falle symbolisch, nur ein Zeichen des Begriffs, unter dem sie sich den Begriff denken, oder er enthält nur eine Analogie mit arithmetischen Gegenständen.“ Vgl. auch H. C. W. Sigwart, *Gesch. d. Philos.*, I. Bd. Stuttgart 1844, S. 59.

²⁾ Wie wir Zeller Ia⁵ 348 wohl zugeben können.

³⁾ Gar nüchtern urteilt Zeller auss. v. a St. in: *Pythagoras u. d. Pytha-*

§ 3.

Unsere Betrachtung der pythagoreischen Prinzipienlehre darf hier nicht stehen bleiben. Es genügt nicht, das Verhältnis der Gegensatz- und der Zahlenlehre dargelegt und gezeigt zu haben, dass die Gegensatzlehre der Zahlenspeculation philosophisch und logisch vorangehen musste¹⁾, wir haben vielmehr die kritische Betrachtung noch um einen weiteren Schritt zurückzurücken und zu vertiefen, indem wir uns die letzte und für unsere gesamte Untersuchung wesentlichste Frage vorlegen: Ist die historisch zuerst hervortretende Theorie der Gegensätze zugleich der letzte Grund und Ausgangspunkt der metaphysischen Speculationen unserer Philosophen? Oder geht auch der Gegensatzformel eine ursprünglichere Betrachtungsweise der Dinge voraus und welches wäre die philosophiegeschichtlich und logisch gegebene Form derselben?

Bevor wir jedoch in die eigentliche Erörterung dieser Frage eintreten, seien kurz die hauptsächlichsten Standpunkte der neueren Erklärer berührt, mit denen sich Zeller²⁾ auseinandersetzt. Es sind dies die folgenden beiden Auffassungen: 1) Dem ganzen pythagoreischen System liege der Gegensatz der Einheit und Zweiheit zugrunde, der in den des Geistigen und Körperlichen, der Form und des Stoffes, der Gottheit und der Materie

gorassage (Votr. u. Abhdl., Lpzg. 1865) S. 43: „Da sie alles nach festen Zahlenverhältnissen geordnet und bestimmt fanden, so zogen sie hieraus den Schluss, welcher der altertümlichen Anschauungsweise und dem ungeübten Denken jener Zeit ebenso nahe lag, wie er uns übereilt und befremdend erscheinen muss, dass die Zahl das Wesen aller Dinge, das höchste Gesetz und die herrschende Macht in der Welt sei.“

¹⁾ Es ist nur eine unbewiesene Behauptung Zeller's (Ia⁵ 387): „Der Satz, dass Alles Zahl sei und aus Geradem und Ungeradem zusammengesetzt sei, lässt sich aus den Bestimmungen über Begrenztes und Unbegrenztes nicht ableiten, dagegen konnte diese aus jenem ganz leicht und naturgemäss entstehen.“ Wie „leicht und naturgemäss“ die Zeller'sche Ableitung vor sich gehen konnte, beweist — um nur das Eine hier zu wiederholen — die treffliche philosophische Motivierung, das Gerade sei ein Unbegrenztes, weil es der Zweiteilung keine Grenze setze u. s. w. Es verlohnt aber auch hier des Hinweises, dass Zeller in seine an sich subjektive Deduction eine mehr als fragliche Behauptung einfließen lässt: dass auch die Dinge „aus Geradem und Ungeradem zusammengesetzt“ seien; diese Lehrmeinung tritt aber, so wesentlich sie auch zur Unterstützung der Zeller'schen Auffassung sein mag, nirgends als pythagoreisch hervor.

²⁾ Ia⁵ 359–389.

überleite; 2) nicht die arithmetische Anschauung der Zahlen [wie Zeller will], sondern die geometrische des Raumes sei das Ursprüngliche, und zwar sei nicht mit der Betrachtung der Zahl zu beginnen [wie dies Zeller thut], sondern mit der Unterscheidung des Begrenzten und Unbegrenzten. Über die erste dieser Interpretationen, die hauptsächlich dem Archytas zugeschrieben, von Brotinus, Kleinias, Butherus, Sextus, Alexander Polyhistor, Athenagoras u. A. als pythagoreisch ausgegeben wird und von Neueren wie Boeckh¹⁾, Schleiermacher²⁾ und Hegel³⁾ in mehr oder minder modificierter Weise adoptiert wurde, haben wir uns bereits ausgesprochen⁴⁾ und betonen hier nur nochmals unsere Ansicht, dass in der Lehre von der Einheit und Zweiheit zwar eine philosophisch und logisch mögliche und erklärliche Fortbildung, aber keinesfalls eine ältere Form der pythagoreischen Prinzipienlehre und somit noch viel weniger ihr letzter Ausgangspunkt zu suchen sein kann.

Die zweite der angeführten Auslegungen der Zahlenlehre⁵⁾, nämlich die Auffassung, dass die pythagoreische Speculation von der Anschauung des Raumes ausgegangen und also die Zahl in erster Linie als eine räumliche Grösse anzusehen sei, hat ihre Vertreter in Ritter⁶⁾, Hermann⁷⁾, Steinhart⁸⁾, Chaignet⁹⁾, sowie etwas modificiert auch in Reinhold¹⁰⁾ und Brandis¹¹⁾. Mit dieser Auffassung verband sich dann naturgemäss

¹⁾ Philolaus S. 55. Vgl. auch Marbach, Gesch. d. Philos., I, 108, Braniss, Gesch. d. Phil. seit Kant. I, 114 ff.

²⁾ Gesch. d. Philos., S. 56.

³⁾ Vorl. üb. d. Gesch. d. Philos., S. 134, oben citiert. Auch Chaignet l. c. II, 73 f., ist dieser Theorie gegenüber zu wenig kritisch.

⁴⁾ Vgl. oben Kap. VI. Anhang II § 2.

⁵⁾ Besprochen von Zeller Ia⁵ 379–387.

⁶⁾ Pyth. Philos., 93 ff., 137. Es ist dies im Wesentlichen die schon oben S. 48 berührte Intervallenlehre: „Auch bei den Pythagoreern scheinen die Nebenwerke ihrer Darstellung nicht selten mehr hervorgetreten zu sein, als für das Hervortreten ihrer Grundlehre vorteilhaft war; indem sie ihre Überzeugung, dass alles in einer Einheit gegründet sei, die sich in eine ihr ähnliche Vielheit spalte, die also auch als Zahl betrachtet werden konnte, zu beweisen suchten, nahmen sie wohl ihre Zuflucht zu der Lehre von den Intervallen und von der Anordnung der Erscheinungen nach Zahlenverhältnissen.“ Vgl. Gesch. d. Philos., I, 403 ff.

⁷⁾ Gesch. d. platon. Philos., 164 ff., 238 f.

⁸⁾ Halle'sche Litteraturztg., 1845, 895 f.

⁹⁾ Pythagore et la phil. pyth., II, 33; 36, 1; 39, 1.

¹⁰⁾ Beitr. zur Erl. d. pyth. Metaph., 28 ff.

¹¹⁾ Griech.-röm. Philos. I, 486.

die Meinung, die pythagoreische Metaphysik habe nicht mit den Zahlen, sondern mit den Gegensätzen des Begrenzenden und des Unbegrenzten begonnen, und diese seien also für den eigentlichen Ausgangspunkt der ganzen Prinzipienlehre zu halten. Zeller selbst betont den arithmetischen Charakter der Prinzipienlehre und hält demgemäss für deren Ausgangspunkt die Zahlenlehre in ihrer starrsten Formulierung¹⁾. Unser Standpunkt in dieser Kontroverse ist, wie schon aus der vorangegangenen Besprechung ersichtlich sein dürfte, ein in gewissem Sinne vermittelnder. Wir können einerseits nicht bedingungslos die Auffassung teilen, dass die Pythagoreer die Zahlen für etwas Körperliches gehalten und in diesem Sinne als den Grund aller Dinge angesehen hätten, wenn wir auch davon überzeugt sind, dass die Anschauung der Gegensätze des Begrenzenden und des Unbegrenzten derjenigen von der Zahl als Prinzip der Dinge — von den „Elementen“ der Zahl, dem Geraden und dem Ungeraden, ganz abgesehen — logisch vorangegangen sein muss; andererseits teilen wir die Auffassung Zeller's, dass die Zahl den Pythagoreern sowohl den Stoff als die Eigenschaften der Dinge umfasste²⁾, dass mit andern Worten unsere Philosophen noch keine strenge Unterscheidung des Körperlichen und des Unkörperlichen vornahmen, während wir daraus nicht mit Zeller den Schluss ziehen, dass die Betrachtung der Zahlen und ihrer Wesensähnlichkeit mit den Dingen die ursprünglichste Form pythagoreischer Metaphysik darstelle. Dass die Zahl unsern Philosophen sowohl Form als Stoff der Körper war, geht mit Gewissheit aus den scharfen Formulierungen hervor: „Alles ist Zahl“, „die Dinge selbst sind Zahlen,“ sowie wohl auch aus der ausdrücklichen Angabe des Aristoteles; dass nichtsdestoweniger der Zahlenlehre die metaphysische Formel der Gegensätze des Begrenzenden und des Unbegrenzten voranging, mussten wir einerseits aus der beson-

¹⁾ Zeller Ia⁴ 358 ist der Ansicht, „dass der minder entwickelte und unmittelbar an die sinnlich wahrnehmbaren Verhältnisse anknüpfende Gedanke: alles ist Zahl, früher war, als die Zurückführung der Zahl auf ihre Elemente und die arithmetische Unterscheidung des Geraden und Ungeraden früher, als die abstraktere logische des Unbegrenzten und des Begrenzten.“ Warum soll der Gedanke: alles ist Zahl „minder entwickelt“ sein als die Vorstellung des Begrenzten und Unbegrenzten? Beide Gedanken suchen ja das Gemeinsame und Bleibende in dem Wechsel der Erscheinungen zu fixieren: der eine dualistisch, der andere monistisch. Unsere folgende Betrachtung wird aber zugleich erweisen, dass gerade die Vorstellung des Begrenzten und des Unbegrenzten sehr wohl „unmittelbar an die sinnlich wahrnehmbaren Verhältnisse anknüpfte“, während dies von der Zahl nicht in demselben Masse und von den Elementen der Zahl, dem Geraden und dem Ungeraden, gar nicht gelten kann.

²⁾ Zeller Ia⁵ 382 u. v. a. St.

deren Eigenart eben dieser Gegensatzlehre bei Philolaus, andererseits aber aus der offensichtlichen Übergangsform schliessen, in der sich uns die Zahlenlehre bei demselben Philolaus darbietet. Dazu kam, dass wir bei der Annahme einer metaphysischen Entwicklung von der Zahlenlehre zur Gegensatzlehre ein diesem bedeutsamen Übergang entsprechendes Verbindungsglied vermissen mussten [denn die Angabe griechischer Commentatoren, das Gerade sei mit dem Unbegrenzten identifiziert worden, weil die geraden Zahlen der Zweiteilung keine Grenze setzten u. s. w., ist ein willkürlicher und hilfloser Versuch, nachträglich einen logischen Zusammenhang in der schon damals nicht mehr verstandenen Entwicklung der Prinzipienlehre zu konstruieren], während wir für den umgekehrten Weg der Ableitung die gewichtigsten logischen und psychologischen Momente geltend machen konnten.

So viel war über das Verhältnis der uns urkundlich überkommenen Formen der pythagoreischen Metaphysik auszusagen. Wie verhält es sich nun aber bezüglich des eigentlichen philosophiegeschichtlich, logisch und psychologisch fixierbaren Ausgangspunktes der pythagoreischen Prinzipienspeculation? Dass nicht die Zahlenlehre diesen Ausgangspunkt bilden konnte, haben wir bereits festgestellt; ob und in welchem Sinne wir die der Zahlenlehre vorangegangene Speculation der Gegensätze des Begrenzenden und des Unbegrenzten dafür anzusehen haben, darüber soll uns nunmehr eine kurze Betrachtung belehren. Wir haben seither geflissentlich nur von den Gegensätzen des „Begrenzenden“ und des „Unbegrenzten“ gehandelt, ohne uns die Frage vorzulegen, was denn wohl diese Begriffe für unsere Pythagoreer bedeutet haben mögen, welchen Zusammenhang wir ihnen mit der realen Sinnenwelt zuzuschreiben haben; denn von der sinnlichen Betrachtung gingen zweifellos, wie die gesamte vorsokratische Speculation, so auch unsere Philosophen aus. Die philolaische Formulierung der Gegensatzlehre lässt uns direkt kaum einen Einblick thun in die Werkstätte dieses geheimnisvollen metaphysischen Schaffens, aber es fehlt doch keineswegs an Spuren, die uns eine Reconstruierung der dem metaphysischen Lehrsatz des Philolaus zugrunde liegenden ursprünglichen Anschauungsweise ermöglichen.

Gehen wir von einer Betrachtung des allgemein pythagoreischen „Unbegrenzten“ aus. Ein Unbegrenztes, Unendliches, ein *ἄπειρον* tritt ausser bei Philolaus auch in den Angaben des Aristoteles als pythagoreisch hervor, und zwar gleichfalls als *οὐσία*, als Wesenheit der Dinge¹⁾. Was

¹⁾ Einmal in Verbindung mit dem „Eins“ Arist. Met. I, 5. 987 a 4; sodann auch allein als Grundprinzip Phys III, 4. 203 a 1.

wir aber unter diesem Unbegrenzten zu verstehen haben, erfahren wir erst zweifellos aus der aristotelischen Darstellung der Weltschöpfung. Der Kosmos entstand, heisst es hier, indem das Unbegrenzte von der Grenze erfasst und begrenzt wurde, d. h. indem sich aus der ungeordneten, undifferenzierten, formlosen Materie die Einzeldinge in ihren mannigfachen Gestaltungen heraushoben. Damit ist aber zugleich das Wesen des Begrenzenden als der Formgebung gekennzeichnet, kurz die metaphysischen Begriffe des Unbegrenzten und des Begrenzenden (der Grenze) erscheinen in der Darstellung der Weltbildung als die ursprüngliche, ungesonderte und darum „unendliche“ Materie und die sie beeinflussende scheidende und differenzierende Form. *ἄπειρον* ist für die Pythagoreer des Aristoteles so viel wie Stoff, *πέρας* so viel wie Gestaltung¹⁾. Diese Erklärung der Grundgegensätze aller Dinge scheint aber ebenso auf die philolaische Prinzipienlehre anwendbar. Wenn es hier heisst, alles bestehe aus dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten, so kann diesem Satze sehr wohl die — wenn auch im Übrigen noch so unklare — Vorstellung eines gemeinsamen Grundstoffs [wie schon bei Anaximander] und der individuellen Gestaltung aller Dinge zugrunde liegen. Damit stimmt denn auch die aus einer philolaischen Schrift entlehnte Angabe des Jamblich²⁾ überein: „Nichts wäre erkennbar, bestünde alles aus Unbegrenztem,“ d. h. was wir an den Dingen erkennen, ist lediglich ihre Formung und Gestaltung, nicht aber ihr Urstoff, der sich als solcher menschlichem Wissen gänzlich entzieht. Heisst es sodann bei Stobaeus³⁾: „Das Wesen der Dinge ist unsichtbar und lässt nur göttliche, nicht menschliche Erkenntnis zu“, so ist damit im Sinne der eben angeführten Worte Jamblich's die Materie gemeint, die ja so lange und so weit sie der Gestaltung und Formenbildung entbehrt, menschliche Anschauung und Erkenntnis ausschliesst. Es liessen sich noch eine Reihe von — mehr oder minder beweisfähigen — Zeugnissen anführen, die im philolaischen oder allgemein pythagoreischen Sinne auf diese erste For-

¹⁾ Über dieses *ἄπειρον* in der aristotelischen Darstellung der pythagoreischen Kosmogonie äussert sich Zeller Ia⁵ 413 also: „Von hier aus [d. i. von dem Mittelpunkte der Welt] sollen sofort die nächstgelegenen Teile des Unbegrenzten, das in diesem Zusammenhange, nach der unklaren Weise der Pythagoreer, zugleich den unendlichen Raum und den unendlichen Stoff bedeutet, angezogen . . . worden sein.“ Vgl. auch die Bedeutung des *ἄπειρον* bei Anaximander, sowie uns. obige Erklärung der Weltbildungslehre im Kap. IX.

²⁾ Comm. zu Nicom. Arithm. 7, citiert oben § 2.

³⁾ Ecl. I, 458.

mulierung der metaphysischen Grundanschauungen hinweisen; aber einerseits würde ihre Heranziehung zunächst eine genauere kritische Stellungnahme zu dem zulässigen Masse ihrer Glaubwürdigkeit erforderlich machen (und damit unsere Untersuchung ungebührlich ausdehnen und verzögern), andererseits glauben wir auch sehr wohl ohne weitere direkte Beweismittel auszukommen und vielmehr durch blosse philosophiegeschichtliche und einfach logische Erwägungen unsere besondere Auffassung von dem Ausgangspunkte der pythagoreischen Metaphysik erhärten zu können.

Sind wir einmal zu dem Standpunkte vorgedrungen, dass die Gegensatzlehre gegenüber der Zahlenlehre das logisch und psychologisch Ursprünglichere sein musste, dann können wir unmöglich bei der gegebenen Formulierung der Prinzipien alles Seins als der Gegensätze des Begrenzenden und des Unbegrenzten stehen bleiben, sondern werden geradezu zur Gewinnung eines noch weiter zurückliegenden metaphysischen Standpunktes, damit aber zugleich des eigentlichen Ausgangspunktes der gesamten pythagoreischen Speculation gedrängt. Könnten wir uns die Auffassung Zeller's zu eigen machen, dass die Zahlenlehre der Gegensatztheorie vorangegangen, dann hätten wir damit wohl auch den eigentlichen Ausgangspunkt der gesamten Prinzipienlehre gewonnen und brauchten uns kaum noch um die Reconstruirung einer zeitlich und vor allem logisch tiefer zurückgreifenden metaphysischen Anschauungsweise unserer Philosophen zu bemühen. Da sich uns jedoch die Frage der Priorität zwischen Zahlen- und Gegensatzlehre zu Gunsten der letzteren entschieden hat und nach dem ganzen Charakter der uns überkommenen Belege für die philolaische Prinzipienlehre nur so und nicht anders entscheiden konnte, so stehen wir damit vor der weiteren ausweichlichen Frage, welcher ursprünglichen Anschauungsweise der Dinge diese Formulierung der Gegensatztheorie entsprochen haben könne. Die Lösung dieser Frage scheint aber ebenso naheliegend und unabweislich, wie die Problemstellung selbst. Welche grundmässige Auffassung konnte wohl überhaupt das Material zur Prägung der metaphysischen Begriffe des Unbegrenzten und des Begrenzenden liefern, wenn nicht die Erkenntnis, dass allen Körpern einerseits ein gemeinsamer Grundstoff, andererseits aber individuelle Eigenart in ihrer Formung und Gestaltung zukomme? Dabei wurden diese beiden Prinzipien geradezu als *correlative* Begriffe gefasst: das eine Prinzip ist im Hinblick auf das andere ein Unbegrenztes bzw. ein Begrenzendes. Eine scharfe und terminologisch abgeklärte Scheidung der beiden Begriffe blieb ihnen hierbei freilich fremd. So erkannten sie eigentlich an jedem Ding nur eine Wesenheit: seine Begrenzung, d. h. individuelle Gestaltung. Sie war es ja auch allein,

die ihrer Anschauung zugänglich werden konnte, während das allen mannigfachen Formen gemeinsam zugrunde liegende Etwas sich derselben entzog. Die Fassung dieses zweiten Prinzips als eines „Unbegrenzten“ gewannen sie also lediglich durch Abstraktion von dem ersten, ursprünglich beobachteten: alle Einzeldinge zeigen eine bestimmte, für dieses Wesen charakteristische, kurz individuelle Form. Diese Form macht das eigentliche intime Wesen eines jeden Körpers aus; der Körper ist eben nur darum dieser Körper und kein anderer, weil er diese Form aufweist¹⁾. Da sich die Gestaltung eines Körpers aber in seiner so oder anders gearteten Begrenzung und Scheidung gegen andere Körper ausprägt, nannte man diese seine eigentliche Wesenheit die Begrenzung oder Grenze, den Körper selbst in dieser Hinsicht einen begrenzten. Dieser Körper ist nur darum dieser, weil er begrenzt und zwar so begrenzt ist, wie es nun einmal ist. Der so zutage tretenden Begrenztheit d. h. Gestaltung der einzelnen Körper muss aber doch wohl ein Etwas zugrunde liegen, das da begrenzt erscheint, an dem sich die Begrenzung offenbart. Dieses Etwas kann aber im Hinblick auf seine begriffliche Gewordenheit kein anderes Prädikat beanspruchen als das eines „Unbegrenzten.“ Das, woran sich die Begrenzung äussert, das eine Begrenzung ermöglicht, muss selbst ein Begrenzbares d. h. ein Unbegrenztes sein.

In dieser Weise etwa können wir Neueren uns den ursprünglichen Gedankenprozess unserer Metaphysiker veranschaulichen. Es wäre indess

¹⁾ Vgl. Schwegler, *Gesch. d. griech. Philos.*, S. 55: „Die pythagoreische Philosophie geht von der Idee aus, das Wesen der Dinge liege in der Masse, dem Verhältnisse, der geregelten Form; nicht der Stoff, sondern die Gestaltung sei das wahrhaft Reale an den Dingen.“ Strümpell, *a. a. O.* S. 86, erklärt, „dass die Zahlen als Wesenheiten in den Verbindungen jener beiden Prinzipien [des Unbestimmten und des Bestimmenden] entsprechend das Begrenzte, Bestimmte, Geformte und insofern zugleich selbst das die Concretheit und Individualität der Erscheinungen Bestimmende sein müssen . . .“ Hegel, *Vorlesungen* S. 231: „Es ist äusserst wichtig, die unendliche Mannigfaltigkeit der Formen und Bestimmungen in der Endlichkeit auf ihre allgemeinen Gedanken zurückzuführen, als die einfachsten Prinzipien aller Bestimmungen; das sind nicht Unterschiede der Dinge von einander, sondern in sich allgemeine wesentliche Unterschiede. Empirische Gegenstände unterscheiden sich durch äussere Gestaltung, dies Stück Papier von einem andern, Schattierungen von Farben, Menschen durch Unterschiede des Temperaments, der Individualität. Aber diese Bestimmungen sind keine wesentlichen Unterschiede, sie sind wohl wesentlich für die bestimmte Besonderheit dieser Dinge; aber diese ganze bestimmte Besonderheit ist keine an und für sich wesentliche Existenz: sondern nur das Allgemeine ist das sich Erhaltende, Substanzielle.“

zu weit gegangen, wollten wir annehmen, die Pythagoreer hätten genau in der oben vorgeführten Weise ihre erste Prinzipienformel des Begrenzenden und des Unbegrenzten gefunden. Ihre eigene Gedankenarbeit kann und muss geradezu eine andere, weitaus primitivere und unbewusstere geblieben sein. Ja wir sehen uns sogar veranlasst, diese gesamte erste Stufe ihrer metaphysischen Speculation als einen fast unbewusst sich abspielenden Gedankenprozess, als die geniale Intuition und Anticipation einer metaphysischen Weltanschauung zu betrachten, die erst in späteren Systemen und von logisch geschulteren Denkern mit völliger Bewusstheit wieder aufgegriffen und in eine glücklichere metaphysische Formel gegossen werden sollte. Es ist dieser Ausgangspunkt der pythagoreischen Prinzipienlehre nichts mehr und nichts weniger als das erste Aufblitzen jener grandiosen metaphysischen Conception von Stoff und Form aller Dinge, jener Erkenntnis, dass das wahre Wesen und Sein eines jeden Körpers in seiner Gestalt, einer sich verwirklichenden Idee, seiner geistigen Natur, zu suchen sei.¹⁾ Wir wollen hierbei gewiss nicht übersehen und betonen es wiederholt, dass der ursprünglichen pythagoreischen Geistesrichtung derart subtile Speculationen noch fremd geblieben sein müssen, ja dass sie nicht einmal den Gegensatz des Körperlichen und Unkörperlichen, des Stoffes und des Geistes in völliger Bewusstheit erfasst haben können. Denn eine klare Erkenntnis und präzise Formulierung dieser grundmässigen Begriffssonderung wäre in der Geschichte der Philosophie mit glänzenden und unvergänglichen Zügen als das geistige Eigentum des Pythagoreismus verzeichnet worden, und die historische Bedeutung eines Anaxagoras würde zu der eines pythagoreischen Schulphilosophen herabsinken Aber wir dürfen auch andererseits nicht den bedeutsamen und historisch ungemein wertvollen Anteil des pythagoreischen Denkens an der allmählichen Gewinnung und Herausarbeitung der gegensätzlichen Prinzipien des Geistes und des Stoffes verkennen.²⁾ Eine jede grosse und epochale

¹⁾ Etwas zu weit scheint mir hier Brandis zu gehen, wenn er, Rh. Mus. 1828, S. 231, erklärt, „dass das Unbegrenzte als Grund des Stoffs, das Begrenzende als Grund der Form betrachtet ward“; vgl. bes. Anm. 92. Ähnlich Griech.-röm. Philos., 511 ff.

²⁾ Vgl. Reinhold, Beiträge, S. 33, 44, 48 f, 80; Braniss, Gesch. d. Philos., S. 110 f; dagegen Heinze a. a. O., S. 21, aber ohne Beweiskraft. Schaarschmidt, a. a. O. S. 70, findet, dass dem angeblichen Philolaus „das *ἄπειρον* und das *περαῖνον* in Sinne Plato's das Unbestimmte des Stoffs und das Begrenzende der Form sind“, woraus Sch. natürlich auf die Unechtheit dieser Angaben schliesst! Chaignet, l. c. II, 21: tout être n'est autre chose que le rapport d'une forme et d'une matière.

Leistung des Menscheingeistes wird nicht mit einem Male geboren, bricht nicht sofort mit ihrer grundstürzenden Gewalt hervor, ist nicht mit einem Worte die Schöpfung eines Einzelnen oder auch nur einer einzelnen Generation, sondern es bedarf zur Hebung dieses kostbaren Geistesschatzes der rauen und mühsamen Vorarbeit ganzer Geschlechter: nur emsiges, unverdrossenes Graben und Schürfen in harter, steiniger Erde eröffnet uns die Schatzkammer der Geisteskleinodien der Menschheit, und es wäre thöricht und ungerecht, das ausschliessliche Verdienst an der Gewinnung dieser unschätzbaren Güter ihrem glücklichen Entdecker zuzurechnen, dessen ganze Arbeit darin bestand, in dem bereits erschlossenen Schachte weiter zu schürfen und den fast blossgelegten Schatz feinspürig als solchen zu erkennen und an's Tageslicht zu fördern. Doch die grosse Menge urteilt auch hier nach dem äusseren, blendenden Erfolg, sie rechnet nur mit Thatsachen und bemüht sich nicht um die Ergründung ihrer Bedingungen; nur der kundige Historiker vermag hier das wahrhaft gebührende Mass des Verdienstes für den Einzelnen festzustellen, und seine vornehmste Aufgabe ist es, in den Augen der Nachwelt Jedem seine gehörige Stelle anzuweisen in der grossen Werkstätte der Höherbildung menschlicher Einsichten und Fähigkeiten.

Die Pythagoreer haben in ihrer Prinzipienlehre einen grossen und mühevollen Teil jener Roharbeit geliefert, die erst ein endgültiges Erfassen und eine glückliche Ausprägung der neuen metaphysischen Wahrheit inaugurierte: „Das Wesen eines jeden Dinges beruht in seiner Formung und Gestaltung“. ¹⁾ Ein kurzer Hinweis auf die philosophiegeschichtliche Stellung des älteren Pythagoreismus wird diese Auffassung zu begründen und zu erhärten imstande sein. ²⁾ Die jonischen Naturphilosophen hatten sich vergeblich bemüht, den gemeinsamen Grundstoff der Natur in

¹⁾ Vgl. Schwegler, a. a. O. S. 70: „Der Pythagoreismus hat mit der Aufstellung des Gegensatzes zwischen den Prinzipien der Form und dem formlosen Element des *ἄπειρον* der platonischen Philosophie vorgearbeitet, welche nur in anderer Weise diese Dualität eines idealen Formprinzips und eines materialen formlosen Substrats zur Grundlegung ihrer Weltanschauung gemacht hat.“

²⁾ Vgl. Zeller, Pythagoras u. d. Pythagorassage, in: Votr. und Abhdl., S. 37: „Jene Zeit war so auf allen Gebieten, und namentlich auf denen des geistigen und sittlichen Lebens in einer Umgestaltung, im Übergang zu einem Neuen begriffen, das seine Vollendung und bestimmtere Ausbildung erst von der Zukunft zu erwarten hatte.“ Allgemeiner H. Diels, Üb. d. ält. Philosophenschulen der Gr., Philos. Aufs. Zeller gew., Lpzg. 1887 S. 241 ff.

einem der sinnlich gegebenen Elemente zu finden. So hatte Thales das Wasser, Anaximander das „Unendliche“ an sich, Anaximenes die Luft, Heraclit das Feuer für die geheimnisvolle Quelle aller der mannigfachen Erscheinungen der Sinnenwelt erklärt.

Aber schon Heraclit, deutlicher noch Parmenides beginnen sich von der ausschliesslichen Naturbetrachtung abzuwenden¹⁾, sie ahnen bereits, freilich noch in der primitivsten Weise, die grundmässigen Gegensätze alles Seienden, nur dass ihre Speculation immer noch in den Fesseln der sinnlichen Anschauung lag und sie also auch der sich ihnen leise ankündigenden Idee eine sinnliche Formulierung gaben. Heraclit's Feuer hat die Gegensätze an sich, Parmenides erkennt in dem „Lichten und Feuerigen“ das wirkende, in dem „Dunkeln, Schweren, der Erde“ das leidende Prinzip. An diesem Punkte der metaphysischen Ideenentwicklung etwa setzt der ältere Pythagoreismus ein²⁾. Er bemächtigt sich

¹⁾ Th. Gomperz, Griechische Denker, I. Bd. Lpzg. 1896, S. 85, charakterisiert gut diesen Übergang: „Die Frage nach dem Urprinzip wurde fallen gelassen, oder genauer gesprochen, sie wechselte ihre Gestalt. Nicht mehr Feuer, nicht Luft, selbst nicht ein alle stofflichen Gegensätze in sich fassendes Urwesen, wie das ‚Unendliche‘ des Anaximander galt als der Kern der Welt; den leer gewordenen Thron aber nahm der Ausdruck der allgemeinen Gesetzmässigkeit, die Zahl selbst, ein.“ Vgl. auch D. Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie, Marburg 1791, I. Bd. S. 132 f. Etwas zu weit geht wohl J. Bergmann, Gesch. d. Philos., I. Bd., Berlin 1892, S. 21, wenn er die pythagoreische Lehre als eine „Zwischenstufe zwischen dem Hylozoismus und dem kosmologischen Spiritualismus, der die Substanz für ein unräumliches geistiges Wesen erklärt“, bezeichnet. — Treffend sagt M. Deutinger, Gesch. d. Philos., I. Bd. Regensburg 1852, S. 218, in dem Pythagoreismus liege „der elementare wie prinzipielle Anfang, nicht die ausgesprochene Entwicklung [des Nominalismus und Realismus]; bloss die Möglichkeit aller Entwicklungsformen einer auf die formale Grundlage der Erkenntnis aufgebauten Wissenschaft.“

²⁾ Vgl. Cl. Baumecker, a. a. O. S. 44 f.: „Das Charakteristische in der Auffassung der Pythagoreer von dem materiellen Urgrund der Dinge ist gegeben . . . zunächst durch ihren Dualismus von Unbegrenztem und Begrenztem. War den älteren Joniern monistisch der Stoff als solcher zugleich der Grund der Lebensentfaltung zum und im Kosmos, so verlangt der Pythagoreismus ein besonderes Prinzip der Ordnung und Begrenzung des an sich Unbegrenzten. Erst durch das Zusammenwirken beider entsteht die Harmonie des Universums, der Kosmos . . . So ist durch sie der Dualismus von unbestimmter Materie und bestimmender Form zuerst angeregt worden.“ Dazu Strümpell, a. a. O. S. 85; Hegel's Vorlesungen S. 227: „Die pythagoreische Philosophie macht den Übergang von der realistischen zur intellektuellen.“

sofort der neu gewonnenen Gedankenspur und verfolgt diese auf seine eigene Art weiter. Zwei Prinzipien beherrschen alles Seiende, aber diese sind nicht mehr rein sinnlicher, körperlicher Natur, nicht mehr erkennt der Pythagoreismus in einzelnen Elementen den durchgängigen Gegensatz alles Seins, sondern er erhebt sich zum ersten Male zur Abstraktion von der Sinneswahrnehmung, er findet zuerst das aller Mannigfaltigkeit der Sinneswelt gemeinsame Sein¹⁾: ihm sind die Gegensätze der Körper Unbegrenztheit und Grenze.

Es war ein gewaltiger und entscheidender Schritt, den der Pythagoreismus damit in der Metaphysik gethan, ein Schritt, dessen Bedeutsamkeit und Tragweite weder die Zeitgenossen noch unsere Philosophen selbst zu erkennen vermochten. Es war das erste siegreiche Durchbrechen der Fesseln sinnlicher Gewöhnung, und der erste behutsame Schritt auf der neu gewonnenen Heerstrasse reiner Abstraktion²⁾. Mag diese That auch äusserlich geschichtlich nicht so sehr hervortreten, mag sie durch die glanzvolleren, positiveren Errungenschaften Späterer verdunkelt werden — ihren wahren inneren Wert behält sie darum nicht minder für das zur Offenbarung drängende Telos der Philosophie und für den dieses Telos richtig deutenden Historiker. — Der rastlose speculative Geist unserer Philosophen blieb aber bei der ersten Fassung seiner neuen metaphy-

tualen Philosophie.“ Monrad, a. a. O. S. 177: „Die wesentliche Bedeutung des Pythagoreismus besteht darin, dass er zum ersten Male die Zahl oder überhaupt das Mathematische als eine der Grundbestimmungen des Daseins hervorgehoben hat. Hierdurch war wirklich ein Prinzip erlangt worden, das nicht die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der materiellen Gegenstände teilt: der Gedanke eines auf sich selbst beruhenden formellen Systems, dem das Dasein untergeordnet ist — eine erste Grundlage der Idee.“

¹⁾ Über den Einfluss des Pythagoreismus auf Platon vgl. K. F. Hermann, *Gesch. u. Syst. d. platon. Philos.*, I. Teil, Heidelberg 1839, S. 53.

²⁾ Vgl. Siebeck, *Gesch. d. Psychologie*, I, S. 70: „Die Pythagoreer richten eben im Unterschied von den Joniern ihr Augenmerk nicht mehr auf den Stoff in seiner Entwicklung, sondern auf die Thatsache der Formen, in denen der Stoff gegeben war, ohne dass auf die Frage eingetreten wurde, wie derselbe aus seiner ursprünglichen unbestimmten Beschaffenheit zu der Formbestimmtheit gelangt.“ [Vgl. indessen unsere Darstellung der Weltbildungslehre, oben Kap. IX. S. 39 ff.]. „Die empirische Thatsache, dass sich überall Stoff und Form unterscheiden lassen, wird zu der metaphysischen Behauptung erhoben, dass einerseits Stoff [Unbegrenztes], andererseits Form oder ein Formendes sei . . .“ Lewes, a. a. O. S. 146, leitet die pythagoreische Metaphysik geradezu von Anaxagoras ab.

sischen Weltanschauung nicht stehen; die Theorie der Gegensätze, dieser Dualismus der Prinzipien, konnte ihr nach Einheit und Beständigkeit, nach Ordnung und Ruhe dürstendes Gemüt nicht dauernd befriedigen, es bahnt sich allmählich ein auf denselben Grundanschauungen beruhender metaphysischer Monismus an in der Zahlenlehre. Hier tritt das eine und an sich grundlegende Moment der beiden Gegensätze: die Begrenzung, schärfer hervor, indem sich der folgende, psychologisch hochinteressante Prozess abspielt. Grenze und Unbegrenztheit waren als die Prinzipien der Dinge erkannt. Das wesentlichste und allein bedingende Prinzip war die Grenze, das andere nur deren Correlat: ein Unbegrenztes. Die Grenze oder Form und Gestalt der Dinge ermöglicht uns aber allein eine sichere Anschauung und wahre Erkenntnis alles Seienden: was wir an den Dingen erkennen, ist stets nur ihre äussere Erscheinung, ihre individuelle Gestaltung; was aber allein den Inhalt unserer Erkenntnis von den Dingen ausmacht, ist für uns so gut wie das Wesen der Dinge an sich, also ist das wahre Wesen alles Seienden seine Begrenzung oder spezifische äussere Form. Für diesen metaphysischen Monismus aber musste eine neue Formel geprägt werden; die Fassung der „Grenze“ musste hier unzureichend erscheinen, da sich mit diesem Begriff nach langer Gewöhnung der seines Correlats, der Unbegrenztheit, verband. Eine vollauf befriedigende Formel war denn auch für unsere eifrigen Mathematiker bald gefunden, sie musste sich ihrer der Arithmetik so ganz und gar zugewendeten Geistesrichtung fast von selbst aufdrängen: es war die Zahl. Auch die Zahl macht uns ja die Dinge erkennbar, auch sie ist ja das Mass der Natur und die Führerin und Unterweiserin des Wirklichen — was konnte für die Pythagoreer näher liegen, als die, nunmehr als Grenze d. h. äussere Gestaltung erkannte Wesenheit aller Dinge in die Formel der Zahl einzukleiden und, was sie zuvor wohl von der Grenze hätten aussagen können, jetzt in der Zahl zu finden: „Alles ist Zahl“; „die Dinge selbst sind Zahlen“ u. s. w. Diese starre Formulierung der Zahlenlehre ist zweifellos ihre ursprünglichste Gestalt. Man identifizierte ohne Weiteres die formlichen und zahlenmässigen Verhältnisse aller Dinge mit ihrem ganzen und ausschliesslichen Sein, ohne nunmehr auf die vordem noch, in der Gegensatzlehre, zum Ausdruck gelangte andere Seite der Wesenheit, nämlich das körperliche Substrat, weiter Rücksicht zu nehmen. Und gerade hierin prägt sich einerseits der monistische Charakter der Zahlenlehre gegenüber dem dualistischen der Gegensatzlehre aus, andererseits bekundet dieses skrupellose und schlechthinige Gleichsetzen der Dinge mit den Zahlen die durchgängige Eigenart des vorsokratischen Denkens,

das eine klare Unterscheidung des Geistigen vom Körperlichen noch nicht kannte. Das hohe Verdienst unserer Philosophen beruht eben darin, dass sie zum ersten Male den Blick der metaphysischen Forschung von der Zufälligkeit der Sinnenwelt auf ein gemeinsames Höheres und Bleibendes richteten und so direkt die Ideenlehre Platon's, indirekt den aristotelischen Dualismus der Form und des Stoffes vorbereiteten.



Namen-Register.

(Die Namen der griechischen und lateinischen Autoren sind mit * bezeichnet.)

A.

- *Aeschylus 119.
- *Aetius 73.
- *Alexander Polyh. 19. 20. 63. 99. 100.
148. 165. 171. 176. 179. 194. 217.
- *Alexander-Pseud. 22.
- *Alkmaeon 201.
- Anaxagoras 38. 215. 223. 226.
- Anaximander 147. 213. 220. 225.
- Anaximenes 94. 225.
- Apelt 147.
- *Archytas 2. 5. 30. 94. 195. 217.
- *Aristoteles 1. 2. 3. 6. 7. 8. 9. 10. 12.
14. 15. 16. 17. 18. 19. 22. 23. 24.
28. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 47. 48.
51. 52. 53. 55. 56. 57. 60. 63. 64.
65. 66. 67. 73. 74. 75. 76. 78. 79.
80. 82. 83. 86. 87. 89. 92. 94. 99.
104. 118. 119. 124. 125. 128. 130.
131. 134. 137. 138. 139. 140. 148.
154. 162. 165. 170. 171. 173. 176.
179. 180. 181—191. 193. 194. 197.
198. 200. 201. 202. 203. 204. 205.
206. 207. 208. 209. 211. 212. 218.
219. 220. 228.
- *Aristoxenus 177. 214.
- *Athenagoras 29. 30. 37. 172. 178. 217.

B.

- Baeumker, Cl. 81. 146. 210. 225.
- Baltzer, E. 161. 180.
- Bergmann, J. 225.

Berger, H. 146.

Boeckh, A. 6. 13. 14. 18. 27. 28. 35.
56. 61. 67. 68. 69. 79. 80. 82. 83.
84. 89. 93. 96. 97. 100. 101. 107.
109. 110. 114. 115. 117. 120. 121.
122. 123. 146. 147. 155. 160. 174.
194. 217.

Brahe 62.

Brandis, Chr. A. 16. 27. 28. 35. 36. 80.
132. 133. 146. 147. 149. 151. 164.
174. 179. 190. 194. 195. 211. 213.
217. 223.

Braniss 217. 223.

*Brotinus 217.

*Butherus 217.

C.

*Censorinus 74.

Chaignet, E. 23. 28. 29. 36. 37. 49. 57.
81. 84. 93. 102. 107. 122. 126. 146.
180. 190. 200. 212. 217. 223.

Chiaparelli, C. V. 147.

Chiapelli, A. 89. 94. 128. 146.

*Cicero 164. 178.

*Claudianus Mam. 160. 166.

*Clemens Strom. 163. 164. 166. 168.
172. 179.

D.

Decker 147.

Deichmann, C. 81. 146.

Deutinger, M. 225.

Diels, H. 224.

*Diogenes Laert. 20. 26. 48. 58. 87.
148. 160. 162. 165. 176. 178. 179.
Döring, A. 61. 143. 146. 160. 190.
Dümmler, F. 177.

E.

Empedokles 160.
Erdmann, J. E. 213.
*Eudemus 17. 154. 159.
*Eudorus 21. 194.
*Eudoxus 178.
*Euripides 119.
*Eusebius 145.
*Euxitheos 172

F.

Fries 147.

G.

Galilei 62. 146.
Gladisch 160.
Gomperz, Th. 147. 159. 161. 165. 169.
177. 225.
Gruppe, O. F. 5. 55. 61. 67. 68. 146.
147.

H.

Harms, F. 164. 177.
Hartenstein 6.
Heeren 14. 84. 146.
Hegel 195. 217. 222. 225.
Heinze 180. 223.
Heraclit 210. 213. 225.
Hermann, K. F. 180. 206. 217. 226.
*Herodot 119. 160. 179.
Heyder 153. 155. 180.
*Hierocles 16.
Hiketas 64.
*Hippolytus 20.
Homer 119.

I. J.

*Iamblich 5. 13. 16. 19. 58. 149. 150.
171. 172. 176. 178. 179. 187. 188.
194. 196. 197. 198. 212. 220.
Ideler, L. 55. 62. 146.
*Ion Chius 160.

Jakobs 14.
Joël, K. 28. 80. 146. 154. 209. 214.
Jülg, H. 107. 114. 132. 134. 146.

K.

Kepler 62. 146.
Kleinias 32. 217.
Könitzer 147.
Köstlin, K. 172. 180.
Kopernikus 62. 146.
Krische, A. B. 135. 147. 164. 179.

L.

Laugel 161.
Lewes, G. H. 210. 213. 226.
Luthardt, Chr. E. 180.

M.

*Macrobius 125. 170.
Marbach, G. O. 180. 217.
Martin, Th. 147.
Maximus Tyrius 163.
Meineke 84. 107. 132. 146.
*Moderatus 13. 21. 194.
Monrad J. 215. 226.
Mullach 4. 11. 13. 114. 146.

N.

Nauck, A. 180.
*Nicomachus 23. 196. 198. 202. 212. 220.
Noack, L. 180.

O.

*Ocellus 2.
Offner, M. 81. 82. 146.
*Olympiodor 172.

P.

Parmenides 225.
*Philo 29. 30. 37.
*Philolaus 2. 3. 4. 5. 6. 8. 10. 11. 12.
13. 14. 16. 19. 22. 23. 24. 25. 26.
28. 29. 30. 32. 33. 34. 35. 37. 39.
40. 41. 47. 48. 52. 53. 56. 57. 58.
59. 61. 62. 63. 64. 68. 70. 71. 72.
74. 78. 83. 90. 96. 97. 98. 100.
102. 103. 104. 106. 109. 110. 112.

113. 114. 115. 117. 118. 121. 123.
124. 125. 126. 127. 128. 130. 131.
133. 134. 138. 141. 142. 143. 147.
148. 150. 160. 163. 164. 165. 166.
167. 168. 170. 171. 172. 173. 174.
181—191. 195. 196. 197. 198. 199.
200. 201. 202. 203. 204. 205. 206.
207. 209. 210. 212. 213. 214. 219.

*Pindar 119.

*Platon 2. 6. 32. 33. 74. 78. 89. 104.
124. 125. 126. 127. 130. 132. 134.
142. 163. 166. 170. 171. 172. 174.
196. 223. 224. 226. 228.

*Plutarch 21. 39. 58. 63. 65. 66. 67.
70. 73. 74. 89. 90. 94. 96. 164.

*Plutarch-Pseud. 21. 194.

Poehlmann, R. 179.

*Porphyrius 21. 22. 160. 178. 179. 194.
du Prel, C. 180.

Preller 177.

*Proclus 22. 32. 33. 37. 90. 194.

Pythagoras 1. 21. 49. 50. 58. 63. 74.
90. 144. 147. 155. 156. 160. 162.
163. 164. 170. 176. 179.

R.

Reinhold, E. 28. 35. 80. 146. 150. 217.
223.

Ritter, H. 28. 35. 36. 46. 48. 49. 61.
80. 93. 143. 146. 153. 168. 190. 194.
200. 206. 209. 215. 217.

Röth, E. 36. 42. 48. 102. 146. 161. 180.
215.

Rohde, E. 129. 159. 161. 163. 164. 165.
166. 167. 168. 170. 171. 176. 177.
179.

Rohr, A. 49. 102. 103. 107. 117. 118.
123. 126. 132. 146.

Rothenbücher, A. 26. 146. 147. 209. 211.

S.

Sartorius 147.

Schaarschmidt, C. 5. 29. 59. 61. 67.
68. 69. 84. 102. 113. 117. 131. 132.
134. 135. 143. 146. 182. 190. 223.

Schäfer 147.

Schaubach 147.

Schleiermacher, F. 36. 195. 214. 217.

Schmidt, L. 173. 175. 180.

Schwegler 80. 146. 147. 180. 222. 224.

*Servius 163.

*Sextus Emp. 21. 151. 164. 196. 214.
217.

Siebeck, H. 127. 128. 151. 170. 214. 226.

Sigwart, H. C. W. 215.

*Simplicius 17. 18. 21. 22. 66. 94. 154.
159. 194. 214.

Sobczyk, P. 19. 198.

Sokrates 2. 171.

*Sophokles 119.

Spitzer, S. 180.

Stein, L. 140.

Steinhart 217.

Stobaeus 2. 4. 5. 11. 13. 23. 26. 30.
39. 47. 49. 50. 51. 52. 53. 55. 56.
58. 61. 63. 69. 70. 73. 74. 83. 84.
90. 94. 95. 96. 98. 99. 100. 102.
108. 109. 116. 117. 124. 125. 126.
127. 131. 135. 138. 141. 150. 170.
176. 177. 183. 189. 195. 197. 198.
202. 214. 220.

Strümpell, A. 143. 207. 210. 213. 214.
222. 225.

*Syrian 6. 32. 33. 37. 196.

T.

Tannery, P. 78. 90. 142. 146.

Teichmüller 147.

Tennemann, W. G. 215.

Terpstra, J. A. 180.

Thales 147. 190. 213. 225.

*Theano 214.

*Theo Smyrn. 16. 198. 214.

Themistius 214.

Tiedemann, D. 55. 62. 146. 225.

*Timaeus 2.

U.

Ueberweg, Fr. 213.

Unger, C. F. 180.

Usener, H. 6.

V.	Z.
Volkmar, O. v. 177.	Zeller, E. 2. 6. 8. 9. 10. 13. 15. 22. 23. 26. 27. 28. 31. 33. 34. 36. 37. 38. 41. 44. 45. 49. 50. 51. 58. 59. 60. 64. 66. 67. 68. 69. 74. 78. 80. 82. 84. 85. 90. 94. 96. 100. 102. 104. 107. 108. 114. 118. 124. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 140. 145. 146. 148. 149. 152. 153. 158. 159. 160. 161. 162. 164. 166. 168. 171. 174. 176. 178. 179. 180. 181—191. 194. 199. 206. 207. 208. 209. 210. 213. 215. 216. 217. 218. 221. 224.
W.	
Wendt, A. 58, 146, 194.	
Windelband, W. 80. 81. 93. 146. 210.	
X.	
*Xenocrates, 170.	
*Xenophanes, 87. 162.	
*Xenophon, 119.	

Störende Druckfehler.

Seite 23, Zeile 10 von oben	lies: „de anima“ statt „de mania“.
„ 23, „ 5 „ unten	„ „l'unité“ statt „cl'unité“.
„ 38, „ 11 „ oben	„ „Anaxagoras“ statt „Anoxagoras“.
„ 76, „ 1 „ unten	„ „Harmonie“ statt „Harmo nie“.
„ 92, „ 16 „ oben	„ „das A.“ statt „das A“.
„ 98, „ 1 „ unten	„ „unseren“ statt „unsereren“.
„ 116, „ 3 „ oben	„ „hinzuweisen“ statt „hinzuwelsen“.
„ 157, „ 2 „ oben	„ „versunkene“ statt „versunken“.

Bauer, Wilhelm

Der ältere Pythagoreismus eine kritische Studie

1897

Ph.u. 483 g-5/9

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11821864-1